المجتمع والتاريخ

(٥)

بقلم:
الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري

المجتمع والتأريخ

ـ ٥ ـ

بقلم

الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري





وزارة الارشاد الاسلامي

جمهورية ايران الاسلامية

بمناسبة يوم ١٢ فروردين (١ أبريل نيسان ١٩٧٩)

يوم اقامة الجمهورية الإسلامية في ايران

اسم‌الكتاب: المجتمع و التأريخ
المؤلف: الاستاذ الشهيد مرتضى المطهرى
المترجم: مرتضى الحسينى
اصدار: وزارة الارشاد الاسلامى
الطبعة الاولى/ ١٤٠٢ هـ.ق
بمناسبة: يوم اعلان الجمهورية الاسلامية فى ايران
١٢/فروردين/١٣٥٨ هـ. ش - ١/نيسان/١٩٧٩-م

مقدمة على
النظرة الإسلامية للعالم

يشتمل على:

١ ــ الإِنسان والايمان.
٢ ــ النظرة التوحيدية للعالم.
٣ ــ الوحي والنبوة.
٤ ــ الإِنسان في القرآن.
٥ ــ المجتمع والتأريخ.
٦ ــ الإِمامة والقيادة.
٧ ــ الحياة الخالدة أو الحياة الأُخروية.

مقدمة المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد كثرت التآليف في الآونة الأخيرة وأصبح المتعطش للمعرفة وخصوصاً من الشباب الناضج في حيرة من أمره. وقد تياسرت النظريات وتيامنت حتى ماوسمت بإسم الإسلام والقرآن، وارتبک الأمر على طالب الحقيقة مرة اخرى، و خصوصاً فى المباحث الإجتماعية والإقتصادية حيث تعرضت ثقافة الشرق للغزو الثقافي الغربي يمينيا و يساريا. وقام كثير من المؤلفين المتأثرين بثقافتهم بالبحث عن وجهة النظر الإسلامية في شتى المسائل، وشتان مابين الإسلام الحقيقي و بين مايكتبون. وهنا تتبين قيمة تآليف العلامة الشهيدآية اللهالمطهري،فهي على كثرتها بعيدة الغور، قوية البيان، مهيمنة على تآليف القوم، يبين ضلالاتهم و ينتقد آراءهم ، فلا يكتفي بالبحث الإيجابي عن نظريات الإسلام حول المسائل الإجتماعية والإقتصادية والفلسفية وغيرها، بل يتعرض بدقة للجانب السلبي و يسلط الضوء العالي على مستحدثات المؤلفين، و يفند تلك الآراء الغريبة التي شوهت حقائق الإسلام والتزمت طريقاً التقاطياً كما سماهم علامتنا الشهيد بالإلتقاطيين.

وهذا الكتاب (المجتمع والتاريخ) كسائر كتبه رحمه الله يتعرض فيه لكثير من الآراء حول المجتمع والتاريخ و يبين وجهة النظر الإسلامية الأصيلة، و يذكر تفاسير المتفلسفين الجدد المسلمين ـ كما يقولون ـ للنظرية الإسلامية وشرحهم لبعض الآيات الكريمة حول هذين الموضوعين و يبسط آراءهم ثم ينسفها نسفا. ولقد اهتم رحمه الله كثيراً بنظريات الماركسيين والمتماركسين المسلمين ـ كما يقولون ـ لأنها قد بهرت أعين الشباب فى العصر الحاضر، وقلّ من لم يتأثر بها حتى الشباب من طلاب العلوم الدينية وأصبح خطر الإلتقاطية يسري الى المجامع العلمية الدينية ايضاً، فكان لزاماً على مثل علامتنا الشهيد أن يكافح هذا الخطر الداهم، وخصوصا بعد أن راجت بعض الكتب المدعية للإسلام وأخذت تفسرالكتاب والسنة كما تهوى الأنفس مع اتخاذ موقف مسبق على النص الإسلامي بوحي من تعاليم الماركسية. ولذلك نجد في هذا الكتاب اهتمامه البالغ بتوضيح النظريات الماركسية حول المجتمع والتاريخ لكي لايختلط الأمر على الباحث ومن ثم إبطالها بمراجعة سائر نصوصها و بالأدلة العقلية الواضحة وحقاً انه لايُبقي مجالاً للشك والترديد للمراجع المنصف.

ومما يتحلى به الكتاب بساطة التعبير حتى ان القارئ ليظن انه خطابة مسجلة وهذا مما يجعله كحديقة عامة تفتح ابوابها للطبقات المختلفة، وكانت هذه سيرة علامتنا الشهيد فى جميع كتبه ودراساته او اكثرها.

واخيرا فان الذي يستدعى الأسف الشديد هوعدم تكميل الكتاب، الأمر الذي يترك المراجع في انتظار مزيد من المعلومات. ولعل ذلك ايضاً لايخلو من لطف فانه بعد انعاش و إرواء من المعلومات المتنوعة يترك الإنسان مع بقية من العطش فيزداد طلباً للعلم وسعيا وراء ماتركه الاستاذ الشهيد من فيض علمه في غدران الكتب والأشرطة.

واني لأرجو ان تكون هذ الترجمة التي ستوسع من دائرة المستفيدين بعلمه ان شاءالله وفاءاً لبعض حقه العظيم علينا جميعاً. وقد حاولت أن أوضح مراده رحمه الله مع المبالغة في عدم الزيادة او النقيصة عما سجلته يراعته الكريمة. ومع ذ لك فاني لااشك في قصور الترجمة عن اداء مراده حق الأداء، وما لايدرك كله لايترك كله، والبحر لايدرك غوره، والحمدلله اَولاً وآخراً.



تمهيد:



بسم الله الرحمن الرحيم

ان من اهم الاسس التي تبتني عليها ايديولوجية المدرسة ــ أيّ مدرسة ــ هو تعيين وجهة نظرها في تفسير المجتمع والتاريخ.

ومن الواضح ان الدين الإسلامي ليس نظرية خاصة في علم الإجتماع ولا فلسفة خاصة في دراسة التاريخ. وكل ما ورد في القرآن الكريم من بحث اجتماعي او موضوع تاريخي لم يرد في إطار المصطلحات الخاصة لعلم الإجتماع او فلسفة التاريخ. وكذلك سائر الأبحاث والمسائل القرآنية من اخلاق وفقه وفلسفة، فلم يرد شيء منها في إطار الإصطلاحات المتعارفة والتبويبات الدراسية. ومع ذلك فإن كثيراً من المباحث العلمية يمكن استخراجها من خلال الآيات القرآنية الكريمة.

ان النظرة الإسلامية حول المجتمع والتاريخ لها موقع هام تستدعي التحقيق والإمعان وهي كسائر التعاليم الإسلامية ــ مما تدل على غاية عمق الفكر الإسلامي ونحن نجمع في هذا الفصل بين الفكر الإسلامي حول المجتمع وحول التاريخ نظراً الى ترابطهما، مضافا الى اننا نحاول اختصار البحث والإقتصار بذكر تلك المباحث ــ حول هذين

الموضوعين- التي نظن انها ضرورية في تكميل معرفة ايديولوجية الإسلام. ونبدأ بالأبحاث الإجتماعية. والمسائل المطروحة في مائدة البحث هنا كما يلي: -

١ - ماهو المجتمع؟.

٢ - هل الإنسان اجتماعي بالطبع؟.

٣ - هل يصح القول باصالة الفرد وأن المجتمع أمر انتزاعي، أم ان الأمر بالعكس وأن المجتمع هو الأصل والفرد انتزاعي، أم ان هناك فرضاً ثالثاً هوالصحيح؟.

٤ - المجتمع والقانون.

٥ - الجبر والإختيار الإجتماعيين، وأن الفرد هل هومضطر ومجبر أمام مقتضيات المجتمع ام انه مختار؟.

٦ - التقسيمات الأولية للمجتمع، ماهي الطبقات التي ينقسم اليها المجتمع في تقسيماته الأولية؟.

٧ - هل المجتمع البشري بذاته نوع واحد وماهية واحدة، واختلاف الجوامع البشرية ليس إلا كاختلاف الأفراد في النوع الواحد، ام ان المجتمعات البشرية مختلفة في النوع والماهية حسب اختلاف المناطق والبيئات ومقتضيات الزمان والمكان ومستوى الثقافات والحضارات، وعليه فلكل منها تفسير اجتماعي خاص و ايديولوجية خاصة؟. و بعبارة اخرى الإنسان من حيث الجسم نوع واحد بالرغم من الإختلافات العنصرية والتاريخية والمحلية، والقوانين الطبية والفيزيولوجية الحاكمة في المجتمعات البشرية واحدة رغم تلك الإختلافات، فهل الإنسان من حيث المجتمع نوع واحد فيمكن ان يحكم فيه نظام اجتماعي واخلاقي واحد وايديولوجية واحدة ام ان المجتمعات البشرية انواع مختلفة حسب اختلاف المناطق والبيئات والتقاليد، فلابد لكل منها من نظام اجتماعي خاص وايديولوجية خاصة؟.

٨ ــ هل الجوامع البشرية المختلفة المستقلة التي ينطبق عليها نوع من الكثرة والاختلاف (ولا اقل من الإختلاف الفردي) تسير نحو الوحدة والتلاحم حتى يكون المجتمع البشري في المستقبل مجتمعاً موحداً ذو ثقافة وحضارة موحدتين و يرتفع من بينها الإختلاف والإفتراق فضلاً عن التضاد والتزاحم، أم أن البشرية محكوم عليها إلى الأبد بالإختلاف والإفتراق من حيث الثقافة والإيديولوجية وسائر مقومات المجتمع.

هذه مجموعة المسائل التي ينبغي بل يجب ان نوضح وجهة النظر الإسلامية فيها. واليك فيما يلي بحثاً مختصراً حول كل منها حسب الترتيب المذكور...

ماهو المجتمع؟

كل مجموعة من افراد البشر ــ يحصل بينهم الترابط من حيث الأنظمة والتقاليد والآداب والقوانين الخاصة و يعيشون حياة اجتماعية ــ تشكل مجتمعاً بشرياً. والحياة الإجتماعية هي أن تعيش جماعة من البشر في منطقة واحدة جنباً إلى جنب و يستفيدون من بيئة طبيعية واحدة من حيث الماء والهواء ونوعية المواد الغذائية. وهذا كما اشرنا اليه يختص بالإنسان، فلا يقال للمجموعة من الشجر في البستان الواحد انها تعيش حياة اجتماعية وان كانت تستفيد من بيئة طبيعية واحدة جنباً الى جنب، كما ان القطيع الواحد من الغزال ونحوه تعيش مع بعض، وترعى مع بعض، وتنتقل الى هنا وهناك مع بعض، ولكن لايقال انها تعيش حياة اجتماعية وتشكل مجتمعاً من الغزال.

اذن فللحياة البشرية ميزة خاصة تستوجب ان نصفها بالحياة الإجتماعية، وهي تقوم بأمرين: ــ

١ ــ الحوائج والمنافع والأشغال، فالحياة الإجتماعية للبشر تتوقف على تقسيم الوظائف و توزيع المنافع والمواهب الطبيعية في ضمن

مجموعةمن القوانين والتقاليد.

٢ ــ الأفكار والعقائد والأخلاق. فكل مجموعة من البشر تتوحد بلحاظ وحدة قسم كبير من الأفكار والعقائد والأخلاق المهيمنة عليها.

و بتعبير آخر المجتمع عبارة عن جماعة من الناس يعيشون في جبر اجتماعيْ واحد من حيث الحوائج، وتحت تأثير عامل مشترك من حيث العقائد والأهداف، و بذلك يتلاحمون و يترابطون في ضمن حياة اجتماعية واحدة.

فالحوائج المشتركة الإجتماعية، والروابط الحيوية الخاصة توحد الحياة البشرية وتربط بين الأفراد، ذلك الرباط الوثيق الذي يجعلهم كالقافلة الواحدة في سيارة او طائرة او باخرة تسير نحو مقصد واحد، فاذا وصلوا وصلوا جميعاً، واذا تخلفوا تخلفوا جميعاً، واذا اصابهم خطر اصابهم جميعاً، فلهم باجمعهم مصير واحد. وما أروع مامثل به الرسول الأكرم(ص) حينما بيّن الحكمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث شبّه المجتمع بجماعة ركبوا سفينة، فلما توسطت بهم البحر والتزم كل منهم مقعده بادر احدهم باحداث ثقب فيها بحجة انه يتصرف في مكانه، فلو منعه الآخرون كان في ذلك نجاتهم من الغرق ونجاة ذلك المسكين ايضاً.

هل الإنسان اجتماعي بالطبع؟

من المسائل الإجتماعيةالعريقة أنه: ماهي العوامل المؤثرة في تحقق الحياة الإجتماعية للإنسان؟ هل هو اجتماعي بالفطرة، أي انه خلق منذخلق وهوجزءمن كلّ وجبل على الإنجذاب نحوه، ام انه لم يخلق إجتماعياً وانما إضطرته الى ذلك العوامل الخارجية فأُجبر على الحياة الإجتماعية، فهو بطبعه يميل الى الحرية و رفض كل القيود التي يستلزمها التمدن والعيش الإجتماعي. ولكنه أُدرك بالتجربة أنه لايتمكن من

إدامة الحياة وحيداً فريداً، وانه لابد من الرضوخ للقيود التي تستلزمها الحياة مع الآخرين فإستسلم لها، أم أنه وان لم يكن مجبولاً على الحياة الإجتماعية الا انه لم يضطر اليها أيضاً، أو أن الإضطرار ليس هوالعامل الوحيد بل الإنسان بحكم العقل الفطري وتقديره ومحاسباته وصل الى هذه النتيجة، وهي أن الحصول على حظ أكبر من مواهب الطبيعة لايمكن إلا في ظل التعاون مع الآخرين، ومن هنا إختار هذه المشاركة والتعاون؟

والخلاصة أن السؤال هو أن الحياة الإجتماعية للإنسان هل هي فطرية أم إضطرارية أم اختيارية؟ فبناءاً على النظرية الأُولى تكون الحياة الإجتماعية من قبيل الحياة الزوجية حيث يعيش كل من الرجل والمرأة كجزء من كل حسب الفطرة، وقد جبلا على الإنجذاب نحو هذا الكل. وبناءاً على النظرية الثانية تكون الحياة الإجتماعية من قبيل المعاهدات التي تضطر الى عقدها الدول التي لا ترى لها بالإنفراد امكان المقابلة مع العدو المشترك، فلابدلها من نوع من التعاون والتعاهد فيما بينها. وبناءاً على النظرية الثالثة تكون الحياة الإجتماعية من قبيل عقد الشركة بين تاجرين يتعاونان في مؤسسة تجارية او صناعية او زراعية لكسب كمية اكبر من المال.

والعامل الأساس بناءاً على النظرية الأُولى هوالطبع الفطري للإنسان، وبناءاً على النظرية الثانية امر خارج عن وجود الإنسان، وبناءاً على النظرية الثالثة هوالقوة المدركة والمقدرة للإنسان.

والتمدن بناءاً على النظرية الأُولى غاية عامة طبيعية يتوجه اليه الإنسان بمقتضى فطرته، لكنه بناءاً على النظرية الثانية امر اتفاقي وعرضي فهوغاية ثانوية باصطلاح الفلسفة، وهوبناءاً على النظرية الثالثة غاية يبتغيها الفكر وليس غاية طبيعية.

ثم ان المستفاد من القرآن الكريم ان التمدن والعيش الإجتماعي مما جبل عليه الإنسان في اصل الخلقة، قال الله تعالى في سورة الحجرات:

(يا ايهاالناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عندالله اتقاكم). فالآية الكريمة كما تشتمل على درس اخلاقي وهو جعل التعارف غاية للتشعب والقبلية تنبيهاً على منع التفاخر بذلك تشير ايضاً الى النكتة الإجتماعية في كيفية خلقة الإنسان حيث بين انه خلق على وجه ينتهي الى تشكله الى امم وقبائل مختلفة، والإنتساب الى الأمم والقبائل يفيد معرفة الأشخاص وتمييزهم بعضاً عن بعض، وهو شرط اساسي في الحياة الإجتماعية. فلولا هذا الإنتساب الذي هوالوجه المشترك بين الأفراد من جهة، ووجه الإمتياز من جهة اخرى لم يمكن معرفة الأشخاص وتمييزهم، و بالنتيجة لم يمكن تشكيل الحياة الإجتماعية المبتنية على روابط الأفراد. فالإنتساب الى الأمة والقبيلة وغيره من الخصائص والمميزات الطبيعية كالإختلاف في اللون والشكل والحجم تعتبر اساساً في الهوية الشخصية للفرد، اذ لولا الإختلاف في هذه الامور وفي الإنتساب لكان افراد الإنسان كالمنتوجات المتحدة الشكل من مصنع واحد حيث لايمكن تمييزها بعضاً عن بعض، واذا كان كذلك لم يمكن تشكيل التمدن البشري الذي يتوقف على ارتباط الأفراد وتبادل الآراء والأفكار والمعاملات. اذن فالإنتساب الى الشعوب والقبائل له حكمة وغاية طبيعية، وهو التميز ومعرفة الأشخاص فلا ينبغي ان يجعل ذلك مبرراً للتفاخر والإستعلاء، فان اساس الكرامة والشرف هوالتقوى.

قال الله تعالى في سورة الفرقان/٥٤: (وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً)، هذه الآية الكريمة تصرح ايضاً بان الروابط النسبية والسببية بين البشر التي هي اساس الإرتباط والتعارف من الامور التي جعلت في اصل خلقة البشر لغاية طبيعية عامة.

وقال تعالى في سورة الزخرف/٣٢: (أهم يقسمون رحمة ربک نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض

درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخر يا ورحمة ربك خير مما يجمعون). الآية الكريمة وردت رداً على استبعاد المشركين اعطاء وسام النبوة لمحمد(ص). فقال تعالى: (أهم يقسمون رحمة ربك). استفهام انكاري بالنسبة الى تقسيم المواهب الطبيعية بين الخلائق، ويجيب تعالى بأن وسائل العيش من الإستعداد الذاتي والأسباب الطبيعية مقسومة على الخلق من قبله تعالى ليسخر بعضهم بعضاً في رفع حوائجه، و بذلك يصبح الجميع في خدمة الجميع، ورحمة ربك اي موهبة النبوة خير مما يجمعون.

وقد بحثنا عن هذه الآية بإسهاب في مباحث التوحيد(فصل المعرفة على اساس التوحيد) فلا نكرر، وانما نشير هنا اجمالا الى ان مفاد الآية الكريمة ان الناس ليسوا سواسية من حيث الإمكانات والإستعداد الذاتي، اذ لو كانوا كذلك وكان كل احد واجداً لما يملكه غيره وفاقداً لما يفقده غيره لم تكن بينهم بالطبع حاجة البعض الى البعض، فلم يتحقق الترابط والخدمات المتقابلة، فافراد الإنسان مختلفون من حيث القابليات والإمكانيات الجسمية والنفسية والعقلية والعاطفية، وقد فضل الله بعضهم على بعض في بعض المواهب بدرجات، وربما يفضل البعض الآخر على هذا البعض الفاضل في مواهب اخرى، و بذلك اصبح كل فرد محتاجاً الى الآخرين ومنساقاً الى عقد الترابط معهم. وعلى هذا الأساس بنيت الحياة الاجتماعية المترابطة. فهذه الآية تدل ايضاً على ان التمدن البشري امر فطري طبيعي وليس متمحضاً في الإختيار والمعاهدة ولا في الإضطرار والإلجاء.

هل المجتمع أصيل في وجوده أم لا؟

المجتمع ليس الا مجموعة من الأفراد. فلولا الأفراد لم يتحقق المجتمع. ولابد من التحقيق عن كيفية هذا التركيب والعلاقة بين الفرد والمجتمع للإجابة عن السؤال. وبهذا الصدد يمكن ابراز عدة نظر يات:

ا ــ ان تركيب المجتمع من الأفراد تركيب اعتباري وليس واقعياً. فالمركّب الواقعي انما يتحقق اذا كانت هناك مجموعة من الأمور تؤثر كل منها في الآخر وتتأثر كل منها من الآخر، و يتولد من هذا التأثير والتأثر والتفاعل حادث جديد له مميزاته وخصائصه كما نجد ذلك في التركيبات الكيمياو ية، فبتفاعل غاز الأوكسجين وغاز الهيدروجين يتولد حادث جديد او ماهية جديدة هو الماء، وله خصائص وآثار لا توجد في الغاز ين المذكور ين. اذن فالتركيب الحقيقي يستلزم ان تفقد الأجزاء ـ التي تشكل المركب بعد التركيب والإندماج ــ خصائصها وآثارها فتنحل في وجود آخر هو المركب.

وهذه الميزة ليست في تركيب المجتمع من الأفراد، فأفراد الإنسان لا يندمجون مع بعض في (كل) هو المجتمع. اذن فالمجتمع ليس له وجود اصيل عيني حقيقي، بل وجوده اعتباري وانتزاعي، والأصيل هنا هو الفرد. وحياة الإنسان في المجتمع وان كانت حياة اجتماعية الا ان الأفراد لا يشكلون مع بعض مركباً حقيقياً بعنوان المجتمع.

ب ــ ان المجتمع وان لم يكن مركّباً حقيقيا على غرار المركّبات الطبيعية الا انه مركّب صناعي وهو ايضاً من قبيل المركّبات الحقيقية. فهو نظير تركب السيارة ــ مثلاً ــ فان اجزاءها مترابطة ايضاً. والفرق بينها و بين المركّب الطبيعي ان الأجزاء في المركّب الطبيعي تفقد هو يتها وتنحل في الكل، وتبعاً لذلك تفقد الإستقلال في التاثير بالضرورة. ولكن المركّبات الصناعية ليست كذلك فالأجزاء لا تفقد هو يتها ولكن لا تستقل في التأثير فهي مترابطة بوجه خاص وآثارها ايضاً مترابطة، الا ان مايبرز من اثر المجموع ليس هو بعينه مجموع آثار الأجزاء كلاً على حدة. فالسيارة ــ مثلا ــ تنقل الأشخاص والأمتعة بسرعة معينة الى مكان ما في حين ان هذا الأثر ليس اثراً لجزء خاص من السيارة بعينه، ولا هو مجموع آثار الأجزاء لو كانت تؤثر مستقلاً دون ارتباط. في تركيب

السيارة نجد الإرتباط والمشاركة في التأثير بين الأجزاء على سبيل الجبر، ولكن هوية الأجزاء لا تنحل في الكل، فليس للكل المركّب وجود مستقل عن وجودات الأجزاء. بل هو عبارة عن مجموع الأجزاء مضافاً الى الربط المخصوص فيما بينها.

وهكذا المجتمع فهو مركّب من مجامع و مؤسسات اصلية وفرعية، وهذه المجامع والأفراد كلها مرتبطة مع بعض، والتغير الطارئ على كل مجمع يؤثر على سائر المجامع، سواء كان ذلك المجمع ثقافياً ام دينياً ام اقتصادياً ام سياسياً ام قضائياً ام تربوياً. والحياة الإجتماعية ظاهرة قائمة بالمجتمع ككل من دون ان يفقد الأفراد في المجتمع اوفي كل مجمّع بخصوصه هويته الشخصية.

جـ ــ ان المجتمع مركّب حقيقي من نوع المركّبات الطبيعية الا انه يتركّب من النفسيات والأفكار والعواطف والميول والارادات دون الأجسام والظواهر فهو تركيب من الثقافات، كما ان العناصر المادية بالتفاعل مع بعض تمهد الطريق لحدوث ظاهرة جديدة، وبالعبارة الفلسفية اجزاء المادّة بالفعل والإنفعال والكسر والإنكسار فيما بينها تستعد لقبول صورة جديدة ويحدث المركب الجديد، والأجزاء تستمر في وجودها ولكن بصورة جديدة وماهية حادثة. كذلك افراد الإنسان يدخلون في نطاق المجتمع وكل منهم يحمل مواهبه الفطرية وثروته المكتسبة من الطبيعة، ثم يندمجون مع بعض بنفوسهم ونفسياتهم وتتحقق نفس جديدة يعبر عنها بالروح الجماعية، فهذا التركيب تركيب طبيعي ايضاً ولكنه لايشبه شيئاً من التركيبات الطبيعية الأخرى، وهو مركّب طبيعي من جهة أن أجزاءه تؤثروتتأثر كل من الآخر تأثراعينياً خارجياً يوجب التغيير في الأجزاء وكسب هوية جديدة. ولكنه يتميز عن سائر المركبات الطبيعية في ان الكل والمركّب هنا ليس موجوداً واقعياً له هويته الخاصة، بخلاف تلك المركّبات الطبيعية فان ذات الأجزاء تتبدل بعد التركيب من جرّاء

التفاعل مع بعض و يتحقق المركّب كأمر واقعي موحد. فالموجود حينئذ هو امر واحد ذو اجزاء وقد تبدلت كثرة الأجزاء الى وحدة الكل. واما تركب المجتمع من الأفراد فهو تركيب واقعي لأن التفاعل الواقعي يتحقق بين الأفراد ـــ وهم اجزاء المجتمع ـــ فتتبدل الصورة الفردية الى صورة جماعية، الا ان كثرة الأفراد لا تتبدل حقيقة الى وحدة الكل فليس هنا واحد حقيقي تنحل فيه الكثرات، بل الكل هنا موجود اعتباري انتزاعي هو مجموع الأفراد.

د ـــ ان تركيب المجتمع تركيب حقيقي فوق التركيبات الطبيعية فإن الأجزاء في المركّب الطبيعي لها ذوات وآثار حقيقية قبل التركيب، وانما تمهد الطريق لتحقق ظاهرة جديدة بالتفاعل والتأثير والتأثر فيما بينها. ولكن الإنسان قبل الإندراج في سلك المجتمع ليست له هوية انسانية، بل هو استعداد محض له قابلية التلبس بالروح الجماعية. والإنسان مع قطع النظر عن هذه الروح حيوان محض له استعداد الإنسانية، فهو انسان بالقوة. وانما تبرز انسانية الإنسان، والشعور النفسي بالروح الإنسانية، وفعلية الفكر الإنساني، والعواطف البشرية، وكل مميزات الإنسان من احاسيس وميول وافكار وعقائد وعواطف (انما تبرز) تحت اشعاع الروح الجماعية، وهي التي تملأ الإناء الفارغ البشري وتجعل من الشخص شخصية انسانية. والروح الجماعية تلازم الإنسان ولا تفارقه ابداً، وتتجلى في ضمن الآثار الخلقية والدينية والعلمية والفلسفية والأدبية، فالتفاعل والتأثير والتأثر الروحي والثقافي بين الأفراد انما يتم بسببها ولا تتحقق قبلها. اذن فالوضع الإجتماعي مقدم على الخصائص الفردية، بخلاف النظرية السابقة حيث كان للإنسان قبل الدخول في السلك الإجتماعي شؤون نفسية، وكانت الحقائق الإجتماعية تأتي في مرحلة متأخرة عن الخصائص النفسية للأفراد. وأما بناءاً على هذه النظرية فالوجود الإجتماعي للإنسان والحقائق الإجتماعية شرط اساسي في

تكون الشؤون النفسية للفرد وفي امكان دراسة شؤونه النفسية.

فالنظرية الأولى متمحضة في اصالة الفرد، اذ بناءاً عليها ليس للمجتمع وجود حقيقي ولا قانون ولا سنّة ولا مصير ولا دراسة مستقلة. والوجود الحقيقي انما هو للفرد، وهو موضوع الدراسة، ومصير كل فرد مرتبط به و بشؤونه ومستقل عن مصير الآخرين.

والنظرية الثانية أيضاً تستند الى اصالة الفرد، فلا تذعن بوجود حقيقي للمجتمع ككل، ولا بتركيب واقعي بين الأفراد كمجتمع، ولكنها تقول بوجود ارتباط اصيل وواقعي بين الأفراد نظير الرابطة الفيزيائية بين اجزاء السيارة. و بناءاً على هذه النظرية ليس للمجتمع وجود مستقل عن وجودات الأفراد، وليس في الواقع الخارجي حقيقة سوى حقائق الأفراد الا انهم يرتبطون مع بعض كما ترتبط اجزاء السيارة او اي آلة او مصنع آخر، وترتبط آثارهم وحركاتهم على غرار الروابط بين العلل والمعلومات الميكانيكية. وعليه فللأفراد مصير مشترك ، وللمجتمع اي هذه المجموعة المرتبطة الأجزاء تعريف وحدّ خاص بلحاظ وجود الرابطة العلّية والمعلولية الميكانيكية بين اجزائه، فتعريفه يختلف عن تعريف الأجزاء.

واما النظرية الثالثة فتلتزم بإصالة الفرد والمجتمع معاً، وهي من جهة ترفض انحلال وجود الأفراد (اجزاء المجتمع) في الكل، وترفض وجوداً مستقلاً للمجتمع على غرار المركبات الكيماوية، و بذلك تلتزم بإصالة الفرد. ومن جهة اخرى تلتزم بوجود تركيب من قبيل التركيب الكيماوي بين الشؤون الروحية والفكرية والعاطفية للأفراد، وتلتزم بأن الفرد يكتسب ماهية جديدة بالإندراج في المجتمع هي الماهية الإجتماعية بالرغم من عدم وجود ماهية مستقلة للمجتمع نفسه، و بذلك فهي تلتزم باصالة المجتمع. فبناءاً على هذه النظرية تحدث ظاهرة جديدة واقعية وحيّة من جراء التفاعل والتأثير والتأثر المتقابل بين الأجزاء (الأفراد)،

وهذا الأمر الجديد هوالروح الجماعية والشعور والوجدان والإرادة الإجتماعية، وهو امر زائد على الشعور والوجدان والإرادة والفكر الفردي للأفراد، وهذه الروح غالبة على الشعور الفردي.

واما النظرية الرابعة فهي متمحضة في اصالة المجتمع، فالموجود في الخارج ليس الا الروح الإجتماعية والوجدان والشعور الإجتماعيين والإرادة والنفس الإجتماعيتين. والشعور والوجدان الفردي ليس الا مظهراً من مظاهر الشعور والوجدان الإجتماعي فحسب.

والآيات القرآنية الكريمة تؤيّد النظرية الثالثة، ولقد سبق منا القول بان القرآن لم يذكر هذه المسائل في اطار البحث العلمي او الفلسفي وانما يذكرها بوجه آخر، والذي يستنبط من الدراسة القرآنية للمسائل الإجتماعية هوتأييد النظرية الثالثة. فالقرآن يرى للأمم (المجتمعات) مصيراً مشتركاً، وصحيفة اعمال مشتركة، و يرى للأمة ادراكاً وشعوراً وعملاًواطاعةً وعصياناً(١). ومن الواضح أن الأمة لولم تكن موجودة بوجود عيني حقيقي لم يصح افتراض المصير والفهم والشعور والطاعة والعصيان لها. وهذا يدل على ان القرآن يؤيد وجود نوع من الحياة للمجتمع هي الحياة الإجتماعية، فالحياة الإجتماعية ليست مجرد تمثيل واستعارة بل هي حقيقة واقعية، كما ان الموت الإجتماعي حقيقة بدوره أيضاً.

قال تعالى في سورة الأعراف/٣٤: (ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون)، هذه الآية تتحدث عن حياة لها اجل لايمكن التخلف عنه ولايتقدم ولايتأخر. وهذه الحياة متعلقة بالامة (المجتمع)، لا بالأفراد. ومن الواضح ان الأفراد لايفقدون حياتهم الفردية دفعة واحدة وفي آن واحد، بل بالتناوب والإفتراق.

وقال تعالى في سورة الجاثية/٢٨: (كل امة تدعى الى كتابها).

---

١ ــ راجع الميزان ج٤ ص١٠٢

و يظهر من هذه الآية ان الكتاب (صحيفة الأعمال) لايختص بالفرد حيث يستقل كل من الأفراد بكتابه، بل المجتمعات ايضاًلهاصحف أعمال و يدعى كل مجتمع الى كتابه، وليس ذلك الامن جهة ان المجتمعات تعدمن الموجودات الحية الشاعرة القابلة للتكليف والخطاب.

وقال تعالى في سورة الأنعام/١٠٨: (زيّنا لكل امة عملهم) هذه الآية تدل على أن كل امة لها شعور واحد، ومقاييس خاصة، واسلوب خاص للتفكير، وان الإدراك والشعور الإجتماعي لكل أمة يختص بها، وان كل أمة لها مقاييسها الخاصة في الحكم، خصوصاً في المسائل المربوطة بالإدراكات العملية، ولكل امة ذوق ادراكي خاص، و ربما تستحسن امة عملاً بينما تستقبحه امة اخرى، فالجو الإجتماعي الخاص للأمة يصنع ذوقها الإدراكي.

وقال تعالى في سورة غافر/٥: (وهمت كل امة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب)، هذه الآية تتحدث عن ارادة سوء اجتماعية لمحاولة فاشلة في معارضة الحق. وتحكم الآية الكريمة بان جزاء هذا العمل والإرادة الإجتماعية هوالعذاب العام الشامل.

ثم ان هناك موارد في القرآن الكريم ينسب العمل الصادر من الفرد الى مجتمعه، والعمل الصادر من جيل الى الأجيال المتأخرة(١). وذلك فيما كان لهم جميعاً فكر اجتماعي واحد، وارادة اجتماعية واحدة، وكما يقال: لهم روح اجتماعية واحدة. (مثال ذلك) ماورد في قصة ثمود حيث عمد احدهم الى عقرناقة صالح، والقرآن ينسب ذلك الى القوم باجمعهم فيقول: (فعقروها)، فاعتبرهم جميعاً مجرمين، كما اعتبرهم جميعاً مستحقي العقاب، فقال تعالى: (فدمدم عليهم ربهم). وقد اوضح ذلك

---

١ ـ الآية ٧٩ من سورة البقرة..... والآية ١١٢ من سورة آل عمران

الإمام علي (عليه السلام) في احدى خطبه في نهج البلاغة، حيث قال: (يا ايها الناس انّما يجمع الناس الرضا والسخط). فبين الإمام (عليه السلام) ان الرضا والسخط مقياس الوحدة في المصير، فاذا رضي الناس (افراد المجتمع) عامة بعمل — وان اتى به واحد منهم — فهم مشتركون في حكمه وجزائه، وكذلك اجتماعهم على السخط بالنسبة الى عمل، قال عليه السلام: (وانما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعمهم الله بالعذاب لما عموه بالرضا فقال: فعقروها فاصبحوا نادمين).

وهنا ينبغي أن نشير الى ان الرضا بالمعصية ما دام مجرد رضا في النفس، ولم يصاحبه عمل خارجي لايعتبر ذنباً. فلو أذنب احد وعلم به آخر قبل العمل أو بعده ففرح بذلك لم يعتبر مذنباً، بل ارادة الذنب والعزم عليه لايعدّ ذنباً ايضاً مالم يصل الى مرحلة العمل. وانما يعدّ الرضا بالذنب ذنباً اذا كان مؤثراً في ارادة الجرم وتصميمه وعمله، كما اذا كان الذنب جريمة اجتماعية، فالجو الإجتماعي والروح الجماعية تستقبل الذنب وترضى به و تسير نحوه، و يباشر العمل فرد من افراد ذلك المجتمع في حين ان تصميمه وارادته للعمل جزء من تصميم الكل وارادته، وهكذا يعدّ الذنب ذنباً للجميع، وهذا هو المراد في كلام الإمام (عليه السلام) الذي ورد تفسيراً للآية المباركة. واما مجرد الفرح والرضا من دون ان يكون لهما مدخلية في الذنب فلا يعدان ذنباً.

وقد نسب في القرآن بعض الأعمال التي ارتكبتها الأجيال السابقة الى الجيل المتأخر، كما نسب اعمال بني اسرائيل في عهود الأنبياء السابقين الى اليهود في عهد الرسول الأكرم(ص)، وقد حكم عليهم باستحقاق الذلة والمسكنة لقتلهم الأنبياء بغير حق. والسر في ذلك أن هؤلاء — من وجهة النظر القرآنية — استمرار لاولئك القوم، بل هم قوم واحد بلحاظ الروح الإجتماعية. ومن هنا قيل ان البشرية تتشكل من

الأموات اكثرمن تشكلها من الأحياء(١)، يعني: ان للأموات والسلف سهماً اكبرفي تشكيل عناصر البشرية من الأحياء والباقين. ومثل ذلك ماقيل: (إن الأموات يحكمون على الاحياء اكثرمن ذي قبل)(٢).

وقد ورد في تفسير الميزان بحث في ان المجتمع اذا اصبح ذا فكر اجتماعي واحد وروح اجتماعية واحدة كان حكمه حكم الفرد الواحد من الإنسان، فكما ان اعضاء الإنسان وقواه منحلة ذاتاً وفعلاً في شخصية الإنسان، فلذتها وألمها لذة الانسان الكل وألمه، وسعادتها وشقاؤها سعادته وشقاؤه، كذلك افراد المجتمع بالنسبة الى المجتمع ككل. ثم ادام بحثه قائلاً: (وهكذا صنع القرآن في قضائه على الأمم والأقوام التي الجأتهم التعصبات المذهبية او القومية ان يتفكروا تفكراً اجتماعياً كاليهود والأعراب وعدة من الأمم السالفة، فتراه يؤاخذ اللاحقين بذنوب السابقين و يعاتب الحاضرين و يوبخهم باعمال الغائبين والماضين، كل ذلك لأنه القضاء الحق فيمن يتفكر فكراً اجتماعياً. وفي القرآن الكريم من هذا الباب آيات كثيرة لاحاجة الى نقلها)(٣)

المجتمع والقانون

اذا قلنا بان المجتمع موجود حقيقي له واقع خارجي، فلابد من ان تكون له قوانين وسنن خاصة به. واماإذا قبلنا النظرية الاولى في البحث السابق حول ماهية المجتمع، وانكرنا الوجود العيني له، فهو فاقد للقانون بالطبع. واذا قبلنا النظرية الثانية وقلنا ان تركيب المجتمع من الأفراد

---

١ ــ اوغست كونت حسب مااورده ريمون ارون فى كتاب (مراحل اساسى انديشه در جامعه شناسى ص١١٧).

٢ ــ المصدر السابق.

٣ــ الميزان ج ٤ ص ١٠٥ــ١٠٦ط بيروت

تركيب صناعي وآلي، فالمجتمع حينئذ له قانون وسنة، الا ان جميع قوانينه وسننه تتلخص في تنظيم الرابطة العلّية والمعلولية الميكانيكية بين الأجزاء والتأثير الميكانيكي بين المجامع المختلفة في المجتمع، من دون ان يبرز للمجتمع آثار خاصة من مظاهر الحياة. واذا قبلنا النظرية الثالثة فلابد ان نلتزم — اولا — بثبوت قوانين وسنن خاصة بالمجتمع مستقلة عن الأفراد، وذلك لان مقتضى هذه النظرية ثبوت حياة مستقلة للمجتمع، وان كان محل هذه الحياة الإجتماعية نفس الأفراد فليس لها وجود مستقل. وثانياً — بأن اجزاء المجتمع (الأفراد) — خلافاً للنظرية السابقة — تفقد استقلالها الذاتي ولو نسبياً، وتحصل لها حالة الإنتماء الى الكل، وفي نفس الوقت تحفظ استقلالها النسبي فإن حياة الفرد ومواهبه الفطرية ومكتسباته من الطبيعة لا تنحل نهائياً في الحياة الإجتماعية. فالواقع ان مقتضى هذه النظرية ان الإنسان يعيش بحياتين وروحين ونفسين: حياة وروح ونفس فطرية انسانية ناشئة من الحركة الجوهرية في الطبيعة، وحياة وروح ونفس اجتماعية ناشئة من التمدن والحياة في ضمن المجتمع. والحياة الثانية حالة في الحياة الفردية. وعليه فالإنسان محكوم بقوانين علم النفس، كما انه محكوم بقوانين علم الإجتماع. واما بناءاً على النظرية الرابعة فالإنسان بما هو انسان محكوم بنوع واحد من القوانين والسنن، وهي القوانين الإجتماعية.

ولعل اول من صرح من علماء المسلمين باستقلال القوانين والسنن الحاكمة على المجتمع عن السنن والقوانين الحاكمة على الأفراد، وقال باستقلال المجتمع في شخصيته وطبيعته وواقعيته هو (عبدالرحمن بن خلدون التونسي) حيث بحث عنه بإسهاب في مقدمته على تاريخه. وأول من حاول اكتشاف السنن الحاكمة على المجتمعات من بين علماء العصر هو مونتسكيو الفرنسي من علماء القرن الثامن عشر الميلادي.

قال ريمون آرون بشأن مونتسكيو:

(ان هدفه التفسير الصحيح للتاريخ و درک معطيات التاريخ.
فان معطياته المعروضة ليست الا ظواهرمختلفة غير متناهية تقريباً من التقاليد والعادات والأفكار والقوانين والعوامل الإجتماعية. وهذه المختلفات غير المترابطة ــ حسب الظاهر ــ تشكل نقطة الشروع للبحث والتحقيق. وبعد تكميل الدراسة لابد من تأسيس نظام و قانون ليخلف هذه المتخلفات غيرالمترابطة. فمونتسكيوير يد كما اراد (ماكس وبر) ان يتجاوز المعطيات التاريخية غير المترابطة الى النظام المعقول. وهذه هي سيرة علماء الإجتماع).(١)

ومحصل ماذكره وراء الظواهر الإجتماعية المختلفة التي تظهر وكأن كلاًمنها اجنبي عن الآخر نظام موحد يكشفه العالم الإجتماعي، وكل هذه الظواهر مظاهر ذلك النظام والقانون.

وقد حكي عن كتاب (اسباب عظمة الروم وسقوطهم) ــ حول استناد الظواهر الإجتماعية المتشابهة الى علل متشابهة ــ قوله:

(ان العالم لا تتحكم فيه الصدفة. وهذه الملاحظة يمكن ان نبحث عنها في تاريخ الروم، حيث كانوا ناجحين في سياستهم عندما كان لهم تخطيط في القيادة. ولما تركوا مخططهم القيادي وسلكوا سبيلاً غيره اصيبوا بفشل بعد فشل. وهكذا كل نظام ملكي يسير صُعُداً لأسباب جسمية او اخلاقية، وتستقر مكانها لأسباب، وتنزل نحو السقوط لأسباب اخرى، فكل الحوادث تتبع اسبابها. ولو تهاوت دولة وسقطت من جراء حرب او آية صدفة أُخرى خارجة عن سلسلة العلل، فلابد ان تكون هناك علة كلية تسببت في ضعف الدولة حتى سقطت بسبب حرب واحدة. والخلاصة أن المسار العام هو السبب للحوادث الجزئية).(٢)

---

١ ــ مراحل اساسي انديشه در جامعه شناسی ص٢٦.
٢ ــ مراحل اساسي.... ص٢٧.

والقرآن الكريم يصرّح بان الأمم والمجتمعات من حيث انها أُمم ومجتمعات (لامجرد افراد المجتمع) لها سنن و قوانين تخصها. وكل اعتلاء وسقوط يتبع تلك السنن والقوانين، ولولا سنن المجتمع لم يكن لأفراده مصير مشترك. قال تعالى بشأن بني اسرائيل: (وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلُن علواً كبيرا. فاذا جاء وعد اوليها بعثنا عليكم عباداً لنا اولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولا. ثم رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم بأموال و بنين وجعلناكم اكثر نفيرا. ان احسنتم احسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها فاذا جاء وعد الآخرة ليسوءواوجوهكم وليد خلوا المسجد كما دخلوه اول مرة وليتبرّوا ماعلوا تتبيرا. عسى ربكم ان يرحمكم وان عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا). الاسراء/٤ ــ ٨.

المستفاد من الآيات الكريمة ان الله تعالى قد قضى على بني اسرائيل في احدالكتب السماوية أنكم ستفسدون في الأرض مرتين، وتطغون طغياناً كبيرا. فاذا حلّ وقت الإنتقام من الطغيان الأول بعثنا عليكم عباداً لنا اولي بأس شديد، فيدخلون عليكم بيوتكم ويجوسون خلال الديار، وكان وعداً حتمياً مفعولاً. ثم تندمون وترجعون الى سويّ الصراط فنسلطكم عليهم ونمدكم بالمال والعدد، فتزيدون عليهم من حيث العِدّة والعُدَّة. و ــ بوجه عام ــ كلما احسنتم فقد احسنتم لأنفسكم وان اسأتم فلأنفسكم ايضاً، يعني: ان سنتنا وقانوننا ثابت لايتغير، في حالة نمنح امةً القوة والقدرة والعزة والإستقلال، وفي حالة أُخرى نسوقها الى المذلة والإنحطاط. واذا حلّ وقت الإنتقام من طغيانكم الثاني بعدعودكم الى الفساد سلطنا عليكم عباداً أُخر اقوياءواشداءفي الحرب ليسوءواوجوهكم، وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة، وليبيدوا كل ما تسلطوا عليه شرإبادة. ونعل الله يرحمكم اذا عدتم الى الصراط المستقيم، وان عدتم الى الفساد عدنا الى العقوبة وتسليط الأعداء عليكم. فقوله

تعالى وإن عدتم عدنا بلحاظ خطابه الى القوم والأمة دون الأفراد يدل على انه قانون وسنة عامة للمجتمعات.

الجبر والإختيار الإجتماعيين:

من المسائل الأساسية المطروحة بين العلماء، وخصوصاً في القرن الأخير هي مسألة الجبر والإختيار الفردي في قبال مقتضيات المجتمع، وبعبارة اخرى اختيار الروح الفردية وجبرها في قبال الروح الجماعية.

فاذا التزمنا بالنظرية الأولى في مبحث تركيب المجتمع، وقلنا بانه تركيب اعتباري محض، وان الأصيل هوالفرد لم يكن مجال لتوهم الجبر الإجتماعي، اذ ليست هناك قدرة وقوة سوى قدرة الفرد وقوته، ونكون بذلك قد انكرنا قوة المجتمع وقدرته فلا يتوهم له سلطان على الفرد. فاذا تحقق جبر عليه كان من فرد او افراد آخرين لامن قبل المجتمع كما يقوله القائلون بالجبر الإجتماعي.

كما انه اذا التزمنا بالنظرية الرابعة، وقلنا بان الفرد من حيث الشخصية الإنسانية مادة صرفة وكالإناء الفارغ مجرد استعداد وقابلية، وان شخصية الفرد الإنسانية وعقله الفردي وارادته الفردية التي هي اساس اختياره انما هي شعاع من العقل الإجتماعي والإرادة الإجتماعية، وأن الإرادة الفردية اغراء من الروح الجماعية تبرز في الفرد لوصول المجتمع الى مقاصده الإجتماعية. والخلاصة اذا قلنا باصالة المجتمع محضاً لم يكن مجال لتوهم الحرية الفردية والإختيار الفردي في الأمور الإجتماعية.

يقول (آميل دوركايم) العالم الإجتماعي الفرنسي الذي يعتقد بهذه النظرية: (ان الأمور الإجتماعية او (بتعبير احسن) الأمور الإنسانية في قبال الأكل والنوم او غيرهما مما يتعلق بالجهة الحيوانية في الإنسان— من مكتسبات المجتمع دون الفرد وارادة الفرد. ولها ثلاث مميزات:

١ــ انها خارجة عن ذات الفرد ــ ٢ــ انها جبر ية ــ ٣ــ انها عامة. وانما تعد خارجة عن ذات الفرد لأنها تصدر من المجتمع و يتقبلها الفرد، وهي موجودة في المجتمع قبل وجوده، وانما يقبلها تحت تأثير المجتمع كالآداب والتقاليد الخلقية والإجتماعية والدين ونظائرها. وتعدّ جبر ية لأن الفرد مقهور في قبولها، و يتر بى الوجدان الفردي وفكره واحساسه وعواطفه حسب ماتقتضيه هذه الأمور. وجبر يتها تستلزم عموميتها ايضا).

واما اذا التزمنا بالنظر ية الثالثة، وقلنا باصالة الفرد والمجتمع معاً فالمجتمع وان كان له قدرة غالبة على قدرة الفرد، الا ان ذلك لايستلزم جبر الفرد في الأمور الإجتماعية الإنسانية. فالجبر الذي يقول به (دوركايم) انما يقول به غفلة عن اصالة الفطرة في الإنسان الناشئة من تكامل الإنسان بجوهره في الطبيعة. وهذه الفطرة تمنح الإنسان نوعاًمن الحر ية والتمكن على العصيان امام مقتضيات المجتمع. ومن هنا نقول ان علاقة الفرد بالمجتمع يتحكم فيها نوع من الأمر بين الأمر ين(١).

والقرآن الكريم بينا يقول باستقلال المجتمع في طبيعته وشخصيته وعينيته وقدرته وحياته وموته واجله و وجدانه وطاعته وعصيانه، يصرّح ايضاً بأن الفرد قادر على العصيان امام مقتضيات المجتمع. و يستند القرآن في ذلك الى (فطرة الله). وقد ورد في سورة النساء آية/٩٧ ان قوماً يعتذرون عن عدم قيامهم بمسؤولياتهم الفطر ية بكونهم مستضعفين في مجتمعهم (المجتمع المكي)، وفي الواقع ير يدون ان يعتذروا عن ذلك بكونهم مجبر ين امام مقتضيات المجتمع، فلا يقبل منهم هذا العذر، اذ كان بامكانهم على اقل تقدير ان يهاجروا، و يتركوا ذلك الجو

---

١ ــ الأمر بين الأمر ين هو نظر ية الشيعة فى مسألة الجبر والتفو يض حيث يقول الأشاعرة بالأول والمعتزلة بالثاني. وقد اشتهر عن ائمتنا(ع) قولهم: لاجبر ولا تفو يض بل امر بين الأمر ين (المترجم).

الإجتماعي الفاسد الى مجتمع صالح(١).

وقال تعالى في سورة المائدة/١٠٥: (يا ايهاالذين آمنوا عليكم انفسكم لايضركم من ضل اذا اهتديتم) والمراد ان ضلال الآخرين لايجبركم على الضلالة اذا كنتم مهتدين.

وقال تعالى في آية الذّر التي وردت اشارة الى الفطرة الإنسانية بعد ان اشار الى اخذ العهد من الناس على توحيد الرب، و ايداع هذا العهد في فطرة الإنسان قال: (او تقولوا انما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم...) الاعراف/١٧٣. فأشار الى ان هذه الفطرة تمنع من دعوى الجبر والإلجاء في اتباع سنن الآباء.

والتعاليم القرآنية كلها مبتنية على مسؤولية الإنسان بالنسبة الى نفسه والى مجتمعه. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قرار يحكم بطغيان الفرد على الفساد الإجتماعي، واكثر القصص والوقائع المذكورة في القرآن تتضمن طغيان الفرد وثورته على مجتمعه والجو الفاسد الإجتماعي، كقصة نوح(ع) وابراهيم(ع) وموسى(ع) وعيسى(ع) والرسول الأكرم(ص) واصحاب الكهف ومؤمن آل فرعون وغيرهم.

واساس توهم الجبر للفرد امام المجتمع والجو الإجتماعي هو توهم ان مقتضى التركيب الحقيقي اندماج الأجزاء بعضها في بعض، وانحلال كثرتها في وحدة الكل وحدوث حقيقة جديدة، فإما ان نلتزم بإستقلال الفرد وكرامته وحريته، ونرفض التركيب الحقيقي للمجتمع ووجوده العيني، كما هو مقتضى النظريتين الأولى والثانية في بحث اصالة الفرد او المجتمع، واما ان نلتزم بالتركيب الحقيقي للمجتمع ووجوده العيني،

١ــ «ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا».

النساء، آية ٩٧

فنرفض استقلال الفرد وكرامته وحريته كما تستوجبه نظرية (دوركايم). والجمع بين هذين الأمرين غير ممكن وحيث ان الأدلة والشواهد في علم الإجتماع تؤيد واقعية المجتمع فلابد من رفض ما ينافيه.

والواقع ان المركبات الحقيقية تختلف من وجهة النظر الفلسفية، في المراتب السفلى من الطبيعة، اي في الجمادات والموجودات غير الحية التي يحكم في كل منها نوع واحد من القوى البسيطة المحضة، وتعمل على وتيرة واحدة (حسب المصطلح والتعبير الفلسفي) تندمج الأجزاء والقوى بعضها في بعض اندماجا كلياً، و ينحل وجودها تماماً في وجود الكل، كما في تركيب الماء من الأوكسجين والهيد روجين. ولكن كلما كان التركيب في مستوى أعلى اكتسبت الأجزاء استقلالاً نسبياً اكثر بالنسبة الى الكل، وتحقق نوع من الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة. فنجد في الإنسان ـ مثلا ـ ان القوى التابعة له لا تكتفي بالإحتفاظ على كثرتها فحسب، بلى نجد بين القوى الداخلية له تضاداً وتعارضاً دائمياً. والمجتمع ارقى موجودات الطبيعة ولذلك فاستقلال الأجزاء نسبيا فيه اكثر من غيره.

اذن فالإنسان (وهو الجزء الذي يتركب منه المجتمع) حيث انه يتمتع بعقله وارادته الفطرية في وجوده الفردي والطبيعي قبل وجوده الإجتماعي، وحيث ان الإستقلال النسبي للأجزاء في المراتب الراقية من الطبيعة محفوظة (فالإنسان) اي روحه الفردية غير مجبر وغير مسلوب الإختيار تجاه الروح الجماعية.

التقسيمات والطبقات الإجتماعية:

المجتمع مع انه يتمتع بنوع من الوحدة ينقسم في نفسه ـ على وجه العموم او في بعض الموارد على الأقل ـ الى طوائف وطبقات واصناف مختلفة وقد تكون متضادة. اذن فالمجتمع له وحدة في عين الكثرة، وكثرة في

عين الوحدة_ حسب اصطلاح فلاسفة الإسلام_ وقد بحثنا في الفصول السابقة عن نوعية الوحدة في المجتمع. وهنا نر يد ان نبحث عن نوعية الكثرة فيه. وفي ذلك نظر يتان معروفتان:

الاولى: النظر ية المبتنية على المادية التاريخية والتناقض الديالكتيكي. وهذه النظر ية_ التي سنبحث عنها فيما سيأتي_ تقول: ان الكثرة في المجتمع تتبع الملكية الفردية، فالمجتمعات الفاقدة للملكية الفردية كالمجتمع الإشتراكي البدائي، والمجتمع الإشتراكي الموعود مجتمعات لاطبقية. واما المجتمعات التي تتحكم فيها الملكية الفردية فتنقسم الى طبقتين بالضرورة. اذن فالمجتمع اما ان يكون ذا طبقة واحدة او ذا طبقتين، وليس هناك قسم ثالث. والأفراد ينقسمون في المجتمع ذي طبقتين الى افراد مستثمر ين وافراد تحت الإستثمار، ولايوجد سوى معسكر ين: المعسكر الحاكم، والمعسكر المحكوم. وتنقسم سائر الشؤون الإجتماعية بنفس التقسيم، كالفلسفة والأخلاق والدين والفن. فيكون في المجتمع نوعان من كل منها، يطابق كل منها التفكير الخاص لاحدى الطبقتين الإقتصاديتين. ولوكان هناك نوع واحد من الفلسفة او الأخلاق او الدين فهويأخذ ايضا صبغة التفكير الخاص للطبقة الحاكمة التي استطاعت فرض آرائها وافكارها على الطبقة الأخرى. ولايمكن وجود فلسفة او فن او دين او اخلاق خارج عن نطاق التفكير لطبقة اقتصادية.

الثانية: النظر ية القائلة بأن وحدة الطبقة في المجتمع وتكثّرها لايتبع اصل الملكية الفردية فحسب، بل هناك عدة عوامل يمكن ان تؤثر في ذلک، كالعامل الثقافي اوالإجتماعي اوالعنصري اوالعقائدي، وخصوصاً العوامل الثقافية والعقائدية، فان لها تأثيراً كبيراً في تقسيم المجتمع لا الى طبقتين فحسب، بل الى طبقات متضادة، كما ان لها إمكانية التأثيرفي توحيد طبقات المجتمع من دون ان تستلزم الغاء الملكية

الفردية.

وهنا لابد من مراجعة القرآن لنرى موقفه تجاه التكثّر في المجتمع، وانه على افتراض قبوله للتكثر والإختلاف فهل هو منحصر في الطبقتين على اساس الملكية والإستثمار ام لا؟ الظاهر ان من المستحسن في استنباط النظرية القرآنية هو استخراج المفردات الإجتماعية الواردة في القرآن، وتشخيص وجهة نظره في تفسيرها وتحديد مفاهيمها.

واللغات الإجتماعية في القرآن على قسمين:

١ ـ مايرتبط بظاهرة اجتماعية خاصة كالملة والشريعة والشرعة والمنهاج والسنة ونظائرها. وهذا القسم خارج عن محل البحث.

٢ ـ مايحكي عن عنوان اجتماعي ينطبق على جميع افراد البشر، او طوائف منه. وهذه المفردات هي التي يمكن ان تعين وجهة النظر القرآنية فيما نحن بصدده، نحو قوم، امة، ناس، شعوب، قبائل، رسول، نبي، امام، ولي، مؤمن، كافر، منافق، مشرك، مذبذب، مهاجر، مجاهد، صديق، شهيد، متقي، صالح، مصلح، مفسد، الآمر بالمعروف، الناهي عن المنكر، عالم، ظالم، ناصح، خليفة، رباني، رِبّيّ، كاهن، رهبان، أحبار، جبار، عالي، مستعلي، مستكبر، مستضعف، مسرف، مترَف، طاغوت، ملأ، ملوك، غني، فقير، مملوك، مالك، حر، عبد، رب وغيرها.

وهناك بعض المفردات الشبيهة بهذا القسم من قبيل مصلي، مخلص، صادق، منفق، مستغفر، تائب، عابد، حامد ونظائرها، ولكنها تحكي عن افعال الإنسان لاعن طوائف منه. ومن هنا لايحتمل فيها ان تكون حاكية عن التقسيمات الإجتماعية.

ولابد من ملاحظة الآيات التي ورد فيها القسم الثاني من المفردات السابقة، خصوصاً ماكانت مرتبطة باتخاذ الموقف الخاص تجاه المسائل الإجتماعية، ولابد من التعمق فيها ليتضح انها هل توافق على

تقسيم المجتمعات الى طائفتين ام الى طوائف؟ ولو فرضنا تقسيم المجتمعات الى طائفتين فما هي الخصيصة الأصلية لهما؟ فمثلا هل يمكن درجهما في طائفتي المؤمن والكافر ليكون اساس التقسيم هو الفارق الإعتقادي، او درجهما في طائفتي الغنى والفقر على اساس الفارق الإقتصادي؟.

و بعبارة اخرى لابد من ملاحظة هذه التقسيمات لنرى انها هل ترجع الى تقسيم أساس تتفرع منه سائر التقسيمات ام لا؟

ولو كان كذلك فما هو ذلك التقسيم الأساس؟

هناك من يدعي ان موقف القرآن من المجتمع يبتني على اساس انقسامه الى طبقتين، وأن المجتمع حسب النظرة القرآنية ينقسم في المرتبة الأولى إلى طبقة حاكمة مسيطرة مستثمرة، وطبقة محكومة تحت السلطة والإستثمار، وأن القرآن يعبر عن الطبقة الحاكمة بالمستكبرين، وعن الطبقة المحكومة بالمستضعفين، وأن سائر الإنقسامات كالإنقسام الى المؤمن والكافر، والى الموحد والمشرك، والى الصالح والفاسد انقسامات فرعية. فالإستكبار والإستثمار ينتهيان الى الكفر والشرك والنفاق ونظائرها، والإستضعاف ينتهي الى الإيمان والهجرة والجهاد والصلاح والإصلاح ونظائرها.

و بعبارة أخرى: آن منشأ ما يعده القرآن انحرافا عقائدياً او خلقيا او عملياً هو الوضع الخاص الإقتصادي اى الإستثمار، ومنشأ ما يؤيده القرآن من عقيدة او خلق او عمل هو الكون تحت الإستثمار والظلم. والوجدان البشري يتبع بالطبع والضرورة حياته المادية الإقتصادية، ولايمكن تغيير الوضع الروحي والنفسي والخلقي من دون تغيير في الحياة المادية. ومن هنا يعد القرآن النضال الإجتماعي في صورة الصراع الطبقي صحيحاً واساسياً. والقرآن يرى أن الكفار والمنافقين والمشركين والفاسدين والفاسقين والظالمين يبعثون من بين الطوائف التي يعبر عنها القرآن بالمترفين والمسرفين والملأ والملوك والمستكبرين

ونظائرهم، ولايمكن ان ينبعثوا من الطبقة المقابلة. كما أن الأنبياء والرسل والأئمة والصديقين والشهداء والمجاهدين والمهاجرين والمؤمنين يبعثون من بين الطبقة المستضعفة، ولايمكن أن ينبعثوا من الطبقة المقابلة. فالإستكبار والإستضعاف هما يضنعان الوجدان الإجتماعي، ويبعثان على الإتجاهات المختلفة. وكل الشؤون الأخرى مظاهر وتجليات إستضعاف الآخرين، أو الوقوع تحت استضعاف الآخرين.

والقرآن لم يكتف بعدّ الطوائف المذكورة من مظاهر الطبقة الأصلية (الإستكبار والإستضعاف)، بل اشار الى عدة من الصفات والملكات الحسنة من قبيل الصدق والعفاف والإخلاص والعبادة والبصيرة والرأفة والرحمة والفتوّة والخشوع والإنفاق والإيثار والخشية والتواضع، واعتبرها جميعاً خصال المستضعفين. واشار الى عدة من الصفات والملكات السيئة من قبيل الكذب والخيانة والفجور والرياء واتباع الهوى وعمى القلب والقساوة والبخل والتكبر ونحوها، واعتبرها جميعاً من خصال المستكبرين.

فالإستكبار والإستضعاف ليسا اساس الإنقسام الى الطوائف المختلفة والمتناقضة فحسب، بل هما ايضاً اساس الصفات والملكات الخلقية المتضادة. وهما الأساس في جميع الإتجاهات والعقائد والمسالك، بل جميع الآثار الثقافية والحضارية. فكل من الأخلاق والفلسفة والفن والأدب والدين اذا كان ناشئاً من الطبقة المستكبرة كان حاكياً عن اتجاهها الإجتماعي وممثلاً له، ولذلك نراها كلها بصدد توجيه الوضع الموجود وعاملاً للتوقف والركود والجمود، خلافاً للأخلاق او الفلسفة او الآداب او الفن او الدين المنبعث من الطبقة المستضعفة حيث يكون موجّهاً ومبعثاً للحركة والثورة. فالطبقة المستكبرة حيث انها تستضعف الآخرين، وتستولي على حقوقهم الإجتماعية، تكون بالطبع متأخرةً الفكر رجعية طالبةً للعافية والسلم، خلافاً للطبقة المستضعفة حيث تكون بصيرةً

مطلعةً مخالفة للتقاليد ثورية تقدميةً متحركةً.

والخلاصة ان اصحاب هذه الدعوى يعتقدون ان القرآن يؤيد النظرية القائلة، بأن كل مايصنع شخصية الإنسان، و يشخص الطائفة التي ينتمي اليها، والجهة التي يسيرنحوها، و يعين قاعدته الفكرية والخلقية والدينية والعقائدية هو وضعه الإقتصادي. وعلى هذا الأساس بنى القرآن تعاليمه القيمة حسبما يستفاد من مجموع الآيات.

ومن هنا فان المقياس لمعرفة صدق الدعاوى وكذبها من قبيل دعوى الإيمان والإصلاح والقيادة، وحتى النبوة والإمامة هو الإنتماء الى الطبقة الخاصة، فهو ملاك كل شيء.

هذه النظرية — في الواقع — تبتني على التفسير المادي المحض للإنسان والمجتمع. ومما لاشك فيه ان القرآن يهتم كثيراً بالقاعدة الإجتماعية للإنسان، الا ان هذا لايعني انه يجعل ذلك مقياساً لجميع التقسيمات الطبقية. ونحن نعتقد ان هذا النوع من التفسير الإجتماعي لاينطبق مع وجهة النظر الإسلامية حول الإنسان والعالم والمجتمع، وأن منشأ ذلك هو النظرة السطحية للمباحث القرآنية. الى هنا نكتفي في البحث عن ذلك وسيأتي تفصيله في مباحث التاريخ تحت عنوان (هل التاريخ بطبعه مادي ام لا؟)

إتحاد المجتمعات في الماهية واختلافها:

البحث عن هذا الموضوع — كما مرت الإشارة اليه — ضروري لكل مدرسة اجتماعية، اذ بذلك يتضح انه هل يمكن افتراض ايديولوجية موحدة لجميع المجتمعات البشرية، او لابد من تنوع الإيديولوجيات حسب تنوع المجتمعات وأن كل قوم وكل شعب وكل حضارة وثقافة له ايديولوجية معينة؟ وذلك لأن الإيديولوجية عبارة عن مجموعة من النظريات والطرق التي تسوق المجتمع الى كماله وسعادته. ومن جهة

اخرى نجد ان كل نوع من الموجودات الحية له خواصه وآثاره وامكانياته المختصة به، و يسير نحو كماله وسعادته المختصين به، فلايمكن ان يكون كمال الفرس وسعادته ــ مثلا ــ بعينه كمال الإنسان وسعادته.

اذن فلوكانت المجتمعات ــ والمفروض انها اصيلة و واقعية ــ كلها من نوع واحد، وطبيعة وماهية واحدة امكن ان تكون لهاجميعاً ايديولوجية واحدة، حيث ان الإختلافات الموجودة فيها لا تتعدى الإختلافات الفردية في النوع الواحد، وكل ايديولوجية يمكن تعميمها في حدود الإختلافات الفردية. واما اذا كانت المجتمعات مختلفة في ماهيتها وطبيعتها ونوعيتها كانت بالطبع مختلفة في كمالها وسعادتها ونظامها وهدفها وقراراتها، ولايمكن لايديولوجية واحدة ان تتكفل سعادة الجميع.

ومثل هذا السؤال بعينه يتوجه الى المجتمعات بلحاظ تطورها وتحولها في عمود الزمان فنقول: هل المجتمعات في مسير تحولها وتطورها تتغير من حيث الماهية والنوعية، فيشملها قانون تبدل الأنواع ــ ولكن على مستوى المجتمعات ــ ام ان تحول المجتمع وتطوره من قبيل تحول الفرد وتطوره، حيث يحتفظ في جميع المراتب بنوعيته وماهيته؟

والسؤال الأول يتعلق بالمجتمع، والثاني بالتاريخ. ونحن نتعرض هنا للبحث عن السؤال الأول، ونترك الإجابة على السؤال الثاني لمباحث التاريخ:

إن بحوث علم الإجتماع يمكنها أن تبدي رأياً في هذه المسألة عن طريق البحث في ان المجتمعات هل تشترك في مجموعة من الخواص الذاتية ام لا؟ وأن اختلاف المجتمعات هل هو في امور سطحية ظاهرية معلولة لما هو خارج عن ذات المجتمع وطبيعته، وأن كل مايتعلق بذاته وطبيعته ليس فيه إختلاف، ام أنها مختلفة، في ذاتها وطبيعتها، وحتى لوفرضنا انها متحدة من حيث الوضع الخارجي فهي

مختلفة من حيث التأثير والعمل؟ وهذه هي الطريقة التي تقترحها الفلسفة لتشخيص الوحدة النوعية وكثرتها عندما تكون مبهمة.

وفي المقام طريق أقرب وهو البحث عن الإنسان نفسه. اذ لا اختلاف في أن الإنسان نوع واحد، وانه لم يتحول بيولوجياً منذ وجد. قال بعض العلماء: ان الطبيعة بعد أن أوصلت السير التكاملي في الأحياء الى الإنسان بدلت التطور البيولوجي الى التطور الإجتماعي وبدلت مسير التكامل من الجسم الى الروح والمعنوية.

هذا وقد مر بنا في البحث عن سرّ كون الإنسان اجتماعياً أن الإنسان ــ وهو نوع واحد حسب الفرض ــ اجتماعي بمقتضى فطرته وطبيعته، بمعنى ان اجتماعيته وتشكيله للمجتمع وتقبله للروح الجماعية ينبع من خصوصيته الذاتية والنوعية. وهو من المميزات الفطرية للإنسان، فالنوع البشري انما يميل الى التمدن واعداد الروح الجماعية كي يصل الى الكمال المناسب الذي له قابلية الوصول اليه، والروح الجماعية كوسيلة لإيصال الإنسان الى كماله النهائي. وعليه فالنوع البشري هوالذي يعيّن مسيرة الروح الجماعية.

وبعبارة اخرى: الروح الجماعية هي بدورها ايضاً في خدمة الفطرة الإنسانية، والفطرة الإنسانية تستمر في جهودها مادام الإنسان باقياً. اذن فالروح الجماعية تعتمد على الروح الفردية والفطرة الإنسانية، وحيث ان الإنسان نوع واحد فالمجتمعات الإنسانية ايضاً متحدة في طبيعتها وماهيتها ونوعيتها.

نعم، كما يمكن انحراف الفرد عن مسيره الفطري، وربما يمسخ اخلاقياً، كذلك المجتمع، فالإختلاف الموجود بين المجتمعات من قبيل اختلاف الأفراد اخلاقياً الذي لايؤثر في خروجهم عن النوع البشري. اذن فالمجتمعات والحضارات والثقافات والأرواح الجماعية الحاكمة على المجتمعات بالرغم من الإختلاف في الوجهة والصبغة لا تفقد صبغة

النوعية الإنسانية، وماهيتها انسانية لاغير.

هذا، ولكن اذا قبلنا النظرية الرابعة في تركيب المجتمعات، وقلنا: ان الأفراد ليسوا الا مواداً قابلة وظروفاً فارغة، وانكرنا قانون الفطرة أمكن ان نفترض وجود الإختلاف النوعي والماهوي بين المجتمعات. ولكن هذه النظرية التي ابداها (دوركايم) مردودة. لان اول سؤال يفقد جوابه حسب هذه النظرية هو: أن المادة الأولى للروح الجماعية اذا لم تنبع من الفرد والجانب الطبيعي والبيولوجي في الإنسان فمن أين حصل؟ هل الروح الجماعية وجدت من العدم المحض؟ ام يكفي في توجيهها ان نقول بان المجتمع وجد منذ وجد الإنسان؟ أضف الى ذلك ان دوركايم نفسه يعتقد ان الأمور الإجتماعية التي ترتبط بالمجتمع وتخلقها الروح الجماعية من قبيل الدين والأخلاق والفن ونحو ذلك كانت في المجتمعات ولا تزال ولن تزول، ولها حسب تعبيره دوام زماني وانتشار مكاني. وهذا يدل على ان دوركايم ايضاً يقول بوحدة الروح الجماعية من حيث الماهية والنوع.

اما التعاليم الإسلامية فتقول بوحدة الدين مطلقاً من حيث النوعية وان اختلاف الشرائع من قبيل الإختلاف في الفروع لا الإختلاف الماهوي، وحيث ان الدين ليس الا النظام التكاملي للفرد والمجتمع فهذا يعني ان التعاليم الإسلامية تبتني على الوحدة النوعية للمجتمعات، اذ لوكانت متعددة النوعية لتكثرت الأهداف الكمالية وطرق الوصول اليها، و بالطبع كان ذلك مؤدياً الى اختلاف الأديان في الماهية، والقرآن الكريم يصر و يؤكد على ان الدين واحد في جميع المناطق والمجتمعات وفي جميع العصور والأزمنة، فمن وجهة نظر القرآن ليست هناك اديان بل دين واحد مفرد. والأنبياء كلهم كانوا يدعون الى دين واحد وطريقة واحدة وهدف واحد. (شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين

ولا تتفرقوا فيه) الشورى/١٣ والآيات الدالة على وحدة الدين في جميع الأقطار والأعصار وعلى ألسنة جميع الأنبياء، وان اختلاف الشرايع من قبيل اختلاف الناقص والكامل كثيرة في القرآن الكريم. والقول بوحدة الدين من حيث النوع يبتني على أساس القول بوحدة نوع الإنسان، ووحدة المجتمعات الإنسانية في النوع من حيث انها واقعيات عينية.

المجتمعات في المستقبل:

لنفترض ان المجتمعات والحضارات والثقافات ــ كما قلنا ــ متحدة النوع والماهية ولكنها بلا ريب مختلفة في الكيفية والشكل والصبغة. فكيف يكون وضعها في المستقبل؟ هل تستمر هذه الثقافات والمجتمعات والقوميات في وضعها الحالي، ام ان البشرية تسير نحو حضارة وثقافة موحدة ومجتمع موحد، فتنتفي كل هذه الألوان الخاصة، وتتلون كل هذه الأمور بالصبغة الأصيلة وهي صبغة الإنسانية؟

هذه المسألة ترتبط ايضاً بالبحث عن ماهية المجتمع ونوع الروابط بين الروح الجماعية والروح الفردية. ومن الواضح انه بناءاً على نظرية اصالة الفطرة، وان الوجود الإجتماعي للإنسان وحياته الإجتماعية والروح الجماعية للمجتمع وسائل انتخبتها الفطرة الإنسانية للوصول الى كمالها النهائي، فلابد من القول بان المجتمعات والحضارات والثقافات تسير نحو الإتحاد والإندماج، وان مستقبل المجتمعات البشرية هو المجتمع العالمي الموحد المتكامل الذي تصل فيه جميع القيم البشرية الممكنة الى حد الفعلية، ويصل فيه الإنسان الى كماله الحقيقي وسعادته الواقعية والإنسانية الأصيلة.

ومما لا ريب فيه ان القرآن يرى بان الحكومة النهائية هي حكومة الحق وفناء الباطل تماماً، والعاقبة للتقوى والمتقين.

قال في تفسير الميزان: «(ان البحث العميق في احوال

الموجودات الكونية يؤدّي الى ان النوع الإنساني سيبلغ غايته و ينال بغيته، وهي كمال ظهور الإسلام بحقيقته في الدنيا وتوليه التام أمر المجتمع الإنساني، وقد وعده الله تعالى طبق هذه النظرية في كتابه العزيز قال: (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلةٍ على المؤمنين أعزةٍ على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولايخافون لومة لائم) «المائدة ٥٤» وقال: (وعدالله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وَلَيُمَكِّنَنَّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لايشركون بي شيئاً) «النور ٥٥» وقال: (أن الأرض يرثها عبادي الصالحون)» الأنبياء ١٠٥ الى غير ذلك من الآيات[1].

وقال فيه أيضاً تحت عنوان (ثغر المملكة الإسلامية هو الإعتقاد دون الحدود الطبيعية أو الإصطلاحية):

(ألغى الإسلام أصل الإنشعاب القومي من ان يؤثر في تكون المجتمع أثره. ذلك الإنشعاب الذي عامله الأصلي البدوية، والعيش بعيشة القبائل والبطون، أو اختلاف منطقة الحياة والوطن الأرضي، وهذان أعني البدوية واختلاف مناطق الأرض في طبائعها الثانوية من حرارة و برودة وجدب وخصب وغيرها هما العاملان الأصليان لإنشعاب النوع الإنساني شعوباً وقبائل، واختلاف السنتهم والوانهم على مابين في محله. ثم صارا عاملين لحيازة كل قوم قطعة من قطعات الأرض على حسب مساعيهم في الحياة و بأسهم وشدتهم وتخصيصها بانفسهم، وتسميتها وطناً يألفونه و يذبون عنه بكل مساعيهم. وهذا وان كان أمراً ساقهم الى ذلك الحوائج الطبيعية التي تدفعهم الفطرة الى رفعها، غير ان فيه خاصة تُنافي مايستدعيه اصل الفطرة الإنسانية من حياة النوع في

---

١ ــ الميزان ج ٤ ص ١٠٠ ط بيروت.

مجتمع واحد، فان من الضروري ان الطبيعة تدعو الى اجتماع القوى المتشتتة وتألفها وتقويها بالتراكم والتوحد لتنال ماتطلبه من غايتها الصالحة بوجه أتم واصلح. وهذا امر مشهود من حال المادة الأصلية حتى تصير عنصراً ثم... ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً.

والإنشعابات بحسب الأوطان تسوق الأمة الى توحد في مجتمعهم يفصله عن المجتمعات الوطنية الأخرى، فيصير واحداً منفصل الروح والجسم عن الآحاد الوطنية الأُخرى فتنعزل الإنسانية عن التوحد والتجمع وتبتلى من التفرق والتشتت بما كانت تفرّ منه و يأخذ الواحد الحديث يعامل سائر الآحاد الحديثة (اعني الآحاد الإجتماعية) بما يعامل به الإنسان سائر الأشياء الكونية من استخدام واستثمار وغير ذلك. والتجريب الممتد بامتداد الأعصار منذ اول الدنيا الى يومنا هذا يشهد بذلك، وما نقلناه من الآيات في مطاوي الأبحاث السابقة يكفي في استفادة ذلك من القرآن الكريم.

وهذا هو السبب في أن ألغى الإسلام هذه الإنشعابات والتشتتات والتميزات، و بنى الإجتماع على العقيدة دون الجنسية والقومية والوطن ونحو ذلك. حتى في مثل الزوجية والقرابة في الإستمتاع والميراث فان المدار فيها على الإشتراك في التوحيد لاالمنزل والوطن ـ مثلاً ـ)(١)

وقال ايضا تحت عنوان: (الدين الحق هو الغالب بالأخرة والعاقبة للتقوى): فان النوع الإنساني بالفطرة المودوعة فيه يطلب سعادته الحقيقية، وهو استوائه على عرش حياته الروحية والجسمية معاً حياة اجتماعية بإعطاء نفسه حظّه من السلوك الدنيوي والأُخروي، وقد عرفت ان هذا هو الإسلام و دين التوحيد. واما الإنحرافات الواقعة في سير الإنسانية نحو غايته وفي ارتقائه الى اوج كماله فانما هو من جهة الخطأ في

---

١ ـ الميزان ج٤ ص١٢٥ ـ ١٢٦ ط بيروت.

التطبيق لامن جهة بطلان حكم الفطرة. والغاية التي يعقبها الصنع والايجاد لابدان تقع يوماً معجلاً او على مهل. قال تعالى: (فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطرالناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن اكثرالناس لايعلمون)(١) (يريد انهم لايعلمون ذلك علماً تفصيلياً وان علمته فطرتهم اجمالاً).... فهذه وأمثالها آيات تخبرنا ان الإسلام سيظهر ظهوره التام فيحكم على الدنيا قاطبة.

ولا تصغ الى قول من يقول: ان الإسلام وان ظهر ظهوراً ما وكانت ايامه حلقة من سلسلة التاريخ.... لكن ظهوره التام أعني حكومة مافي فرضية الدين بجميع موادها وصورها وغاياتها مما لايقبله طبع النوع الإنساني ولن يقبله أبدا...

وذلك أنك عرفت ان الإسلام بالمعنى الذي نبحث فيه غاية النوع الإنساني وكماله الذي هو بغريزته متوجه اليه شعر به تفصيلا اولم يشعر، والتجارب القطعية الحاصلة في انواع المكونات يدل على انها متوجهة الى غايات مناسبة لوجوداتها يسوقها اليها نظام الخلقة والإنسان غير مستثنى من هذه الكلية).!(٢)

ومع ذلك فهناك من يدعي ان الإسلام لايؤيد أبداً وحدة الثقافات والمجتمعات الإنسانية ولا اتحادها، بل يقول بتعدد الثقافات والمجتمعات، و يؤيد تنوعها و يقرها على ذلك. يقولون: ان شخصية كل شعب وهويته وذاتيته ليست الا ثقافة ذلك الشعب وروحه الجماعية، وهي تصنع تاريخه الخاص بحيث لايشاركه فيه غيره من الشعوب، كما تصنع طبيعة الإنسان ونوعيته وتاريخ ثقافته، بل تصنع في الواقع شخصيته وذاته الواقعية. كل شعب له ثقافته الخاصة بماهيتها الخاصة

---

١ ــ الروم/٣٠

٢ــ نفس المصدر ص ١٣١ــ ١٣٢.

ومذاقها الخاص وسائر خصائصها، وهذه الثقافة قوام شخصية الشعب، والدفاع عنها دفاع عن هو ية الشعب، وكما ان هو ية الفرد وشخصيته ترتبط به، ولايمكن تركها وقبول هو ية وشخصية أُخرى الا بسلب نفسه عن نفسه ومسخها، كذلك ثقافة الشعب التي أصبحت قوامه في طول التار يخ، فلايمكن تركها وتقبل اي ثقافة اخرى اجنبية. ومن هنا نجد ان كل شعب يختص بنوع من الإحساس والفهم والذوق والإستحسان والتأثر والادب والموسيقى والتقاليد والسنن، فيستحسن اموراً لا يستحسنها شعب آخر. والسرّ في ذلك ان الشعب في طول تاريخه اكتسب ثقافة خاصة لأسباب مختلفة، وطرو عوارض متعددة من نجاح وفشل ومكسب وحرمان، وتأثير البيئة والهجرات والإرتباطات، والتمتع بنوع من الشخصيات البارزة ونحو ذلك. وهذه الثقافة الخاصة صنعت روحه القومية والجماعية بشكل خاص و حدود معينة. فالفلسفة والعلم والفن والأدب والدين والأخلاق مجموعة عناصر تأخذ شكلها وتركيبها الخاص في طول التاريخ المشترك لطائفة معينة من الإنسان بحيث تميزها عن سائر الطوائف، وتمنحها شخصيتها الخاصة. ومن هذا التركيب الخاص تخلق الروح التي تجمع افراد الطائفة، وتربط بينهم ربطاً حيو ياً وكأنهم اعضاء جسم واحد. وهذه الروح هي التي تمنح هذا الجسم وجوده المستقل والمعين، بل تمنحه نوعاً من الحياة تميزه عن سائر المجموعات الثقافية والمعنو ية في طول التار يخ، فإنها تظهر بوضوح و بوجه محسوس في الأعمال والأفكار والعادات الإجتماعية، وفي ردود الفعل، وتأثرات الإنسان امام الطبيعة والحياة والحوادث، وكذا في الأحاسيس والميول والأهداف والعقائد، بل في جميع مايستجد من الإكتشافات العلمية والفنية، و بكلمة واحدة ـــ في جميع المظاهر المادية والمعنو ية في الحياة البشر ية.

و يقولون: إن الدين نوع من العقيدة والأيديولوجية والعواطف

والأعمال الخاصة التي تستوجبها هذه العقيدة، ولكن القومية هي التشخص والخصائص الممتازة التي توجد الروح المشتركة لأفراد من البشر يجمعهم المصير المشترك . وعليه فالعلاقة بين القومية والدين هي العلاقة بين الشخصية والعقيدة.

و يقولون: ان الإسلام يمنع من التميز العنصري والإستعلاء القومي، ولا يعني ذلك مخالفته لوجود القوميات المختلفة في المجتمع البشري. فقانون التسو ية في الإسلام لايعني نفي القوميات، بل ان ذلك يعني ان الإسلام يعترف بوجود القوميات كأمور واقعية طبيعية مسلمة غيرقابلة للإنكار. قال تعالى: (يا ايهاالناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفواان اكرمكم عندالله اتقاكم...)(١) وهذه الآية وان استدل بها على نفي القوميات والغائها في الإسلام، الا أنها تدل على عكس ذلك وتؤيد وتقرّ القوميات. فان الآية تتعرض اولاً لانقسام البشر من حيث الجنس الى ذكر وانثى بصورة طبيعية، ثم تتعرض بعد ذلك مباشرة لإنقسامهم الى شعوب وقبائل. وهذا يعني ان هذا الإنقسام طبيعي والهي كالإنقسام الأول. و يستفاد من ذلك ان الإسلام كما يؤيد العلاقة الخاصة بين الرجل والمرأة دون نفي الجنس وآثاره، كذلك يؤيد علاقات الشعوب على اساس التساوي دون نفي القوميات، فجعل القرآن القوميات في عداد الإختلاف الجنسي، واسنادهما معاً الى الله تعالى يدل على ان وجود القوميات المختلفة واقع طبيعي في الخلق. وماورد في القرآن من جعل الغاية وحكمة الإختلاف القومي التعارف ومعرفة الشعوب بعضها بعضاً يشير الى أن كل شعب انما يعرف نفسه و يكتشف ذاته من خلال مواجهته لسائر الشعوب، وآنذاك تتبلور شخصيته وتقوى بنيته.

---

١ ــ سورة الحجرات/١٣.

وعليه فالإسلام خلافاً لما هو المشهور يؤيد القومية بمفهومها الثقافي، ولايخالفها. وانما يخالف القومية بمفهومها العنصري.

وهذه النظرية خاطئة من جهات:

١ ــ انها تبتني على نظريتين خاطئتين: احدهما حول الإنسان، والأخرى حول اصول الثقافة الإنسانية، اي الفلسفة والعلم والفن والأخلاق وغيرها.

اما الأولى فقد افترض فيها ان الإنسان لايملك في ذاته ــ حتى بالقوة والإستعداد ــ مايهديه في نظرته الى العالم وادراكه من الناحية الفكرية، وفي ارادته وتشخيص الطريق التي يسلكها، والهدف الذي يبتغيه من الناحية العاطفية. فنسبة الإنسان الى جميع الأفكار والعواطف والطرق والأهداف سواء. وهو اناء فارغ من المحتوى، فاقد للشكل واللون، وتابع في جميع ذلك لمظروفه، ويكسب منه شخصيته وذاتيته وطريقه وهدفه. فالشكل والصبغة والطريق والهدف والشخصية التي يكتسبها من اول مظروف له هي شكله وصبغته وطريقه وهدفه وشخصيته الواقعية، لأن ذاته تتقوم بهذا المظروف. وكلما يمنح بعد ذلك في سبيل تغيير شخصيته ولونه وشكله يعتبر اجنبياً بالنسبة اليه، لأنه يعارض شخصيته الأولى التي اكتسبها على سبيل الصدفة.

وبعبارة اخرى هذه النظرية ملهمة من النظرية الرابعة في اصالة الفرد والمجتمع، وهي التي تقول باصالة المجتمع محضاً، وقد مر نقدها.

وهذه النظرية حول الإنسان غير صحيحة، لا من وجهة النظر الفلسفية، ولا من وجهة النظر الإسلامية. فالإنسان بمقتضى خصوصيته الذاتية له شخصية معينة، وطريق وهدف معين ــ ولو بالقوة والإستعداد ــ وهو قائم بالفطرة الإلهية، وهي التي تبلور ذاته الواقعية. ومسخ الإنسان وعدم مسخه انما يتبين بملاحظة المقاييس الفطرية والنوعية للإنسان، لا بالقياس الى تاريخه القديم. فكل دراسة وثقافة

تطابق الفطرة الأصلية للإنسان وتنميها هي الثقافة الأصلية وان لم تكن اول ثقافة اجبره على اقتنائها التاريخ. وكل ثقافة لا تطابق الفطرة الأصلية له اجنبية عنه، وتوجب مسخه وتغييره عن هويته الواقعية، وتبدل ذاته الأصلية الى ذات اجنبية، وان كانت وليدة التاريخ القومي له. فمثلا فكرة الثنوية وتقديس النار مسخ لإنسانية الإنسان الإيراني، وان عدّت وليدة تاريخه القديم. ولكن فكرة التوحيد وعبادة الإله الواحد ونفي عبادة غيرالله رجوع الى الهوية الواقعية الإنسانية له، وان كانت وليدة منطقة اخرى.

واما الثانية فقد افترض فيها ــ خطأً ــ ان عناصر الثقافة الإنسانية كالمادة الأُولى ليس لها شكل وتعين خاص، وان التاريخ هوالذي يصنع شكلها وكيفيتها، بمعنى ان الفلسفة والعلم والدين والأخلاق والفن لا يؤثر في ماهيتها الشكل الخاص والصبغة الخاصة، فالكيفية والشكل والصبغة في هذه العناصر امور نسبية ترتبط بالتاريخ، فتاريخ كل قوم وثقافتهم يصنعان فلسفتهم وعلمهم ودينهم واخلاقهم وفنهم بوجه خاص.

وبعبارة اخرى: كما ان الإنسان في ذاته فاقد للهوية والشكل الخاص، والثقافة القومية هي التي تمنحه شكله وهويته كذلك، العناصر الأصلية في ثقافة الإنسان فهي ايضاً فاقدة في ذاتها للشكل والصبغة، وليس لها وجه خاص، والتاريخ هوالذي يمنحها كل ذلك ويسمها بطابعها الخاص. وهناك من افرط في هذه النظرية حتى قال ان الفكر الرياضي ايضاً يتبع الإتجاه الثقافي الخاص.(١)

هذه النظرية هي بنفسها نظرية النسبية في ثقافة الإنسان. وقد بحثنا في كتاب (اصول الفلسفه) حول إطلاق التفكير البشري ونسبيته،

---

١ ــ مراحل اساسى انديشه در جامعه شناسى ص ١٠٧ تاليف ريمون آرون نقلاً عن العالم الإجتماعي اسبنجلر صاحب النظرية المعروفة في فلسفة التاريخ.

واثبتنا ان النسبية انما هي في العلوم والمدركات الإعتبارية والعملية. فهذه المدركات تختلف في الثقافات حسب اختلاف الأوضاع والأزمنة والأمكنة. وهي لاتحكي عن واقع موضوعي وراءها يكون مقياساً للحق والباطل، والصحيح والخطأ. واما العلوم والمدركات والأفكار النظرية التي تصنعها الفلسفة والعلوم النظرية، كاصول النظرة الدينية للكون والأصول الأولية في الأخلاق، فهي اصول ثابتة مطلقة غير نسبية. والمقام لايسع اطالة البحث في ذلك.

٢ ـ ورد في هذه النظرية ان الدين هو العقيدة، وان القومية قوام شخصية الإنسان، فعلاقة الدين بالقومية علاقة العقيدة بالشخصية. والإسلام يقر الشخصيات القومية على وضعها و يعترف بها. وهذا يعني نفي اكبر هدف ارسل من اجله الدين، وخصوصاً الدين الإسلامي. وهو اعطاء فكرة عامة عن الكون على اساس المعرفة الصحيحة بالنظام العام المبتني على محور التوحيد، ومن ثَمّ تربية الشخصية المعنوية والأخلاقية للإنسان على اساس تلك الفكرة الكونية العامة، وتنشئة الأفراد والمجتمع على هذا الأساس، وذلك يستلزم تأسيس ثقافة جديدة وعامة لجميع البشر، لا ثقافة قومية. والثقافة الإسلامية اذا كانت عالمية وقابلة للعرض على جميع الشعوب، فليس ذلك من جهة ان الدين يختلط بالثقافة القومية كيفما كانت، و يتأثر منها و يؤثر فيها نوعاً ما، بل السبب فيه ان من شأن الدين الإسلامي خلق الثقافة العالمية، وهو في صلب رسالته السماوية المبتنية على تخلية الإنسان من الثقافة التي لا تنبغي له، وتحليته بماينبغي له من الثقافة التي هو فاقد لها، واقراره على ماهو عليه من الثقافة التي تنبغي له. واما الدين الذي لايمس ثقافات الأمم، و يوافقهم على ماهم عليه من الأفكار المختلفة فهو الدين الذي لايفيد الآمرة في الاسبوع في الكنيسة.

٣ ـ ان الآية الكريمة (انا خلقناكم من ذكر وانثى...) ليس معناها انا خلقناكم من جنسين، حتى يقال ان التقسيم الأول في الآية

هوالتقسيم الى الجنسين،وقد اتى بعده مباشرة التقسيم حسب القوميات، الأمر الذي يفيد ماقيل من أن الإختلاف الجنسي امر طبيعي وعلى أساس إثباته تنظّم الأيديولوجية المرتبطة به، فكذلك الإختلاف القومي. بل معنى الآية إنا خلقناكم من رجل وامرأة سواء كان المراد منهما آدم وحواء، فالمقصود ان جميع افراد البشر ينسلون من أب واحد وام واحدة، أم كان المراد أن جميع افراد الإنسان مشتركون في هذه الجهة، وهي ان لكل واحد أب وأم، فلا امتياز بينهم من هذه الجهة.

٤ ــ ان قوله تعالى (لتعارفوا) في الآية الكريمة الذي ذكر بعنوان الغاية لما قبله ليس معناه ان الشعوب انما خلقت مختلفة ليعرف كل منها الآخر، حتى يستنتج انها يجب ان تبقى مستقلة في شخصيتها القومية لتمكن المعرفة المتقابلة، اذ لو كان كذلك لقال: (ليتعارفوا) بدل قوله: (لتعارفوا) بصيغة الخطاب، اذ المخاطب هو الناس لاالشعوب. اذن فالمراد أن الإنشعاب الى القبائل والشعوب انما وجد لحكمة في أصل الخلقة، وهو معرفة الأفراد حسب انتسابهم الى القبيلة والشعب. وهذه الحكمة لا تتوقف على بقاء القوميات والشعوب على استقلالها القومي.

٥ ــ ان ماذكرناه حول النظرية الإسلامية في وحدة ماهية المجتمعات واختلافها، ــوأن وجهة السير الطبيعية للمجتمعات نحو المجتمع الموحد، والثقافة الموحدة، وأن التنظيم الأساسي في الإسلام هو استقرار هذا المجتمع وهذه الثقافة في النهاية ــ كافٍ في رد هذه النظرية. وإن اساس حكمة المهدوية في الإسلام هو هذه النظرة الى مستقبل الإسلام والإنسان والكون.

الى هنا ننتهي من البحث حول المجتمع وفيما يلي مباحث التاريخ.

ماهو التاريخ؟

يمكن تعريف التاريخ بثلاثة وجوه، وبعبارة اقرب الى الواقع:
يمكن ان يكون للتاريخ ثلاثة علوم مترابطة:

١ ــ العلم بالوقائع والحوادث والأوضاع واحوال البشر في الزمان الماضي، في قبال الأوضاع والأحوال الموجودة حالاً. فكل وضع وحالة وحادثة مادامت متعلقة بزمان الحال أي الزمان الذي يبحث فيه عنها تعتبر حوادث اليوم ووقائعه وتسجل في الجرائد ومايشابهها، واما اذا انقضى زمانه وتعلق بالماضي أصبح جزءاً من التاريخ ومرتبطاً به. اذن فالعلم بالتاريخ بهذا المعنى هوالعلم بالوقائع والحوادث الماضية واوضاع واحوال الماضين. فالتراجم والملاحم والسِيَر التي تدون في مختلف الشعوب كلها من هذا القبيل. وهو من العلوم الجزئية بمعنى انه علم بمجموعة من الأُمور الشخصية والفردية لاالعلم بالكليات والقواعد والضوابط العامة كما انه علم نقلي لاعقلي وعلم بالاكوان لابالتطورات وبالماضي لا بالحاضر. ونطلق عليه اصطلاحاً (التاريخ النقلي).

٢ ــ العلم بالقواعد والسنن المهيمنة على حياة الماضين، حسبما يستفاد من النظر والتحقيق في الحوادث والوقائع الماضية. ومحتوى التاريخ النقلي اي الحوادث الماضية بمنزلة المبادئ والمقدمات لهذا العلم. فتلك الحوادث للتاريخ بهذا المعنى كالعناصر التي يجمعها العالم الطبيعي في مختبره، ويجري عليها تجاربه بالتحليل والتركيب والملاحظة لإكتشاف خصائصها وطبائعها، وروابطها العلّية والمعلولية، واستنباط القوانين الكلية بهذا الشأن. فالمؤرخ بالمعنى الثاني بصدد اكتشاف طبيعة الحوادث التاريخية وروابطها العلّية والمعلولية للوصول الى مجموعة من القواعد والضوابط العامة التي يمكن تعميمها لجميع الموارد المشابهة في الحال والماضي. ونطلق عليه اصطلاحاً (التاريخ العلمي).

وموضوع البحث في التاريخ العلمي وان كان الحوادث والوقائع

الماضية، الا ان مايستنبطه من القواعد والقضايا لايختص بالماضي. بل يمكن تعميمها للحاضر والمستقبل. وهذه الجهة تجعل التاريخ نافعاً ومنبعاً من منابع معرفة الإنسان، الأمر الذي يسلطه على مستقبله.

انما الفرق بين مايعمله المحقق في التاريخ العلمي وما يعمله العالم الطبيعي في ان عناصر التحقيق العلمي مجموعة اشياء موجودة حاضرة عينية، فبالطبع تكون التجارب والتحاليل عينية وتجريبية ، وعناصر التحقيق التاريخي شؤون قد مضى زمان تحققها فهي الآن غير موجودة. وانما يملك المؤرخ معلومات عنها واضابير. فهو في حكمه عليها كقاضي المحكمة حينما يحكم على اساس القرائن والشواهد الموجودة في الإضبارة من دون الإستناد الى شهادة الشهود. ومن هنا كان تحقيق المؤرخ منطقياً وعقلياً وذهنياً، لاخارجياً وعينياً. فهويمارس تحاليله في مختبر العقل باستعمال البرهان العلمي، لافي المختبر الكيماوي بإستعمال الوسائل الحسية. فعمل المؤرخ من هذه الجهة اشبه بعمل الفيلسوف لا العالم الطبيعي.

والتاريخ العلمي كالتاريخ النقلي يتعلق بالماضي لاالحال، وعلم بالاكوان لاالتطورات ولكنه خلافاً له علم كلي لاجزئي وعقلي لانقلي صرف.

والتاريخ العلمي في الواقع فصل من علم الإجتماع، بمعنى انه علم بالمجتمعات السابقة. وموضوع علم الإجتماع اعم من المجتمعات الحاضرة والسابقة.

نعم اذا خصصنا علم الإجتماع بمعرفة المجتمعات المعاصرة كان التاريخ العلمي وعلم الإجتماع علمين مستقلين، ولكنهما في نفس الوقت متقاربان ومن فصيلة واحدة، ويحتاج كل منهما الى الآخر.

٣ ــ فلسفة التاريخ. اي العلم بحركة المجتمعات وتحولها من مرحلة الى اخرى، والقواعد الحاكمة على هذه التطورات والتحولات.

و بعبارة اخرى علم بتطورات المجتمعات لا بأكوانها.

ولعل القارئ العزيز يتساءل: هل يمكن ان تكون للمجتمعات اكوان وتطورات معاً، وتكون اكوانها موضوعاً لعلم نطلق عليه التاريخ العلمي، وتطوراتها موضوعاً لعلم آخر بإسم فلسفة التاريخ؟ مع ان الجمع بينهما غيرممكن، لأن الكون سكون والتطور حركة فلابد من اختيار احدهما. فأما ان نتصور المجتمعات في حالة الكينونةواما في حالةالتطور.

ويمكن تعميم السؤال بأن يقال بوجه عام: ان معرفتنا وفكرتنا عن العالم، وعن المجتمع بما هو جزء من العالم، إما ان تكون على اساس أنها أمور ساكنة متوقفة، واما ان تكون على اساس أنها امور جارية متحركة، فإن كان العالم متوقفاً ساكناً فله كون وليس له تطور، وان كان متحركا جارياً فله تطور وليس له كون. ومن هنا نجد أنّ أهم انشعاب في المدارس الفلسفية هو تقسيم النظام الفلسفي الى طائفتين رئيسيتين: فلسفة الكون وفلسفة التطور. فالقسم الأول هو الفلسفة التي تمنع من إجتماع الوجود والعدم، وتقول بإستحالة التناقض، وتفترض أن الوجود اذا كان فالعدم مستحيل و بالعكس، فلابد من إختيار احد الوجهين. وحيث أن الوجود موجود بالضرورة، ولايمكن دعوى بطلان العالم إذن فالسكون والتوقف مسيطر عليه. وأما القسم الثانى من الفلسفة فهي التي تقول بإمكان إجتماع الوجود والعدم، وهو معنى الحركة، اذ ليست الحركة الا ان يكون الشئ معدوماً في نفس الوقت الذي يكون فيه موجوداً. اذن فلسفة الكون وفلسفة التطور فكرتان متخالفتان في الوجود. ولابد من إختيار أحدهما، فإذا التحقنا بالطائفة الأُولى فلابد من القول بأن المجتمعات كائنة ولكنها ليست متطورة، و بالعكس من ذلك اذا التحقنا بالطائفة الثانية فلابد من القول بأن المجتمعات متطورة وليس لها كون. اذن فاما أن يكون لنا تاريخ علمي وآما آن يكون لنا فلسفة التاريخ، ولايمكن الجمع بينهما.

والجواب ان هذا النوع من التفكير في الوجود والعدم، وفي الحركة والسكون، وفي قانون إمتناع إجتماع النقيضين من مختصات الفكر الغربي الناشئ من عدم الإطلاع على مسائل الوجود في الفلسفة، وخصوصاً مسألة اصالة الوجود، وعدة مسائل اخرى.

فما ذكر من ان الكون يساوق السكون، والحركة هي الجمع بين الكون والعدم اي الجمع بين النقيضين من الأخطاء الفاحشة التي ترتكبها بعض المسالک الفلسفية في الغرب.

هذا من جهة. ومن جهة اخرى ان ماذكرناه هنا لايرتبط بتلك المسألة الفلسفية، بل يبتني على ان المجتمع كأي موجود حيّ آخر له نوعان من القوانين الحاكمة عليه: الأُولى القوانين الحاكمة في نطاق نوعية النوع، والثانية القوانين المتعلقة بتطور الأنواع وتبدلها الى نوع آخر. ونعبّر عن القسم الأول بقوانين الكون، وعن الثاني بقوانين التطور.

وقد تفطن لما ذكرناه بعض علماء الإجتماع منهم (أوغست كونت). يقول ريمون آرون: (ان الحركة والسكون عنصران اساسيان في علم الاجتماع لدى (اوغست كونت) فالسكون عبارة عن التحقيق والبحث عما يسميه (الاجماع الاجتماعي) او التوافق الإجتماعي. والمجتمع يشبه الجسم الحي، فكما أن البحث عن كيفية عمل الجسم لايمكن الا مع لحاظه جزءاً من مجموع الموجود الحيّ ككل، كذلك لايمكن البحث عن السياسة او الدولة الا مع لحاظها جزءاً من كل المجتمع في وقت معين من التاريخ.... والحركة في الأصل عبارة عن تعريف بسيط للمراحل المتوالية التي إجتازها المجتمع البشري).(١)

كل نوع من انواع الموجودات الحية من الثدييات والزواحف والطيور وغيرها له مجموعة من القوانين التي ترتبط بنوعيته، فما دام في

---

١ ــ مراحل اساسى انديشه در جامعه‌شناسى ص ١١٠.

تلك النوعية تتحكم فيه تلك القوانين، كالقوانين المتعلقة بالمرحلة الجنينية للحيوان، او بسلامته ومرضه، أو كيفية تغذيته، او كيفية التوليد وتربية المولود، أو غرائزه، أو هجراته، أو تناسله. ولكن بناءاً على نظرية التطور وتكامل الأنواع لكل نوع من الحيوان-مضافاًالى قوانينه النوعية الخاصة- قوانين اخرى ترتبط بتطوره وتكامله، وانتقال النوع الأدنى الى النوع الأعلى. وهذه القوانين ذات طابع فلسفي وربما تسمى فلسفة التكامل بدلاً من العلم البيولوجي.

والمجتمع ايضاً- بمقتضى كونه موجوداً حياً- له نوعان من القوانين: قوانين الحياة وقوانين التكامل. فكل مايرتبط بأسباب حدوث الحضارات وعلل سقوطها، وأوضاع الحياة الإجتماعية، والقوانين العامة المسيطرة على جميع المجتمعات في جميع الأطوار والمراحل نعبر عنها بقوانين الكون. وكل مايرتبط بأسباب التقدم في المجتمعات، واجتيازها من مرحلة الى اخرى، ومن نظام الى نظام نعبّر عنها بقوانين التطور. وسنبين الفرق بينهما بوضوح عندما نتعرض لمسائل القسمين.

اذن فعلم التاريخ بالمعنى الثالث علم تطور المجتمعات من مرحلة الى اخرى، لاعلم حياتها وكونها في مرحلة خاصة، أوفي جميع المراحل. ولكي لا تشتبه هذه المسائل بمسائل التاريخ العلمي نعبّرعنها بفلسفة التاريخ. وقد وقع الخلط بين مسائل التاريخ العلمي المتعلقة بحركات المجتمع غيرالتكاملية، ومسائل فلسفة التاريخ المتعلقة بحركاته التكاملية، ونشأ من ذلك عدة أخطاء.

ثم إن فلسفة التاريخ كالتاريخ العلمي علم كلي لاجزئي، وعقلي لانقلي، ولكنه خلافاً له علم بالتطورات لا الأكوان. ولايكتسب صفة التاريخية من تعلق مسائله بالزمان الماضي، كما هو كذلك في التاريخ العلمي، بل يكتسبها من جهة ان مسائله تبتدئ من الماضي، وتستمر الى الحال والمستقبل. فالزمان في هذه المسائل ليس ظرفاً

فحسب، بل هو بعد من أبعادها.

وعلم التاريخ مفيد بجميع معانيه الثلاثة، حتى التاريخ النقلي اي العلم بالتراجم وسير الماضين يمكنه ايضاً ان يكون مفيداً ومحركاً وموجهاً و مربياً، ولكنه بالطبع يرتبط بخصوصية الشخص صاحب الترجمة والسيرة، وبما يستنبط منها من نقاط مهمة. والإنسان كما انه بمقتضى قانون المحاكاة يتأثر من مجالسة الأناس المعاصرين له ومن اخلاقهم وارادتهم ومشيهم، وكما ان حياتهم الخارجية تعتبر له درساً وعبرة، وكما انه يتعلم منهم حسن التادب وسنة الحياة، بل ربما يتعلم التأدب ممن لا ادب له ـ كما قال لقمان ـ كذلك بمقتضى هذا القانون نفسه يستفيد من عبر الماضين. فالتاريخ كالأفلام الحية التي تبدل الماضي بالحاضر. ومن هنا ورد في القران الكريم ملاحظات مفيدة من حياة الأفراد الذين يعدون أسوة للباقين. وربما ورد الأمر الصريح باتخاذهم اسوة. قال تعالى: (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة)(١) وقال تعالى: (قد كانت لكم اسوة حسنة في ابراهيم والذين معه)(٢). والقرآن انما يأمر بالتأسي باعتبار الميزة الأخلاقية والإنسانية فيمن يجعله اسوة لا باعتبار المقام الدنيوي. كما انه يعدّ عبداً اسود بإسم (لقمان) حكيماً، ويجعله علماً للحكمة مع انه لم يكن من الملوك، ولا من الفلاسفة المعروفين، ولا من الأثرياء. و انما كان عبداً نافذ البصيرة. ومن هذا القبيل مؤمن آل فرعون و مؤمن آل ياسين.

والذي نريد ان نبحث عنه في هذا الكتاب الذي جعلنا موضوعه البحث في المجتمع والتاريخ من وجهة النظر الإسلامية هو مباحث التاريخ العلمي، وفلسفة التاريخ. لان هذين هما المؤثران في

---

١ ــ سورة الاحزاب/٢١

٢ ــ سورة الممتحنة/ ٤

الفكرة العامة عن الكون. ولذلك فنحن نفصل البحث عنها ونبدأ بالتاريخ العلمي.

التاريخ العلمي

وقبل البحث لابد من أن نذكر أنّ التاريخ العلمي يبتني على ما ذكرناه سابقا من اصالة المجتمع، وتشخصه مستقلاً عن الأفراد. اذلولم يكن للمجتمع استقلال واصالة لم يكن هناك الا الأفراد والقوانين الحاكمة عليهم، وحينئذ لايبق موضوع للتاريخ العلمي الذي هو عبارة عن العلم بالقواعد، والسنن الحاكمة على المجتمعات. فإفتراض قانون للتاريخ يتفرع على وجود التاريخ في الطبيعة، ووجوده فيها فرع وجود المجتمع فيها. وحول مباحث التاريخ العلمي لابد من البحث عن المسائل الآتية:ــ

١ ــ التاريخ العلمي ــ كما اشرنا اليه ــ يعتمد على التاريخ النقلي الذي هو بمنزلة العناصر، والتاريخ العلمي بمنزلة المختبر. اذن فلابدــ اولا ــ من التحقيق عن اعتبار التاريخ النقلي، وامكان الإعتماد عليه، لولم يكن كذلك لم يكن معنى للتحقيق العلمي عن القوانين الحاكمة على المجتمعات الماضية.

٢ ــ لنفرض ان التاريخ النقلي قابل للإعتماد، ولنفرض ان للمجتمع طبيعة وشخصية مستقلة عن الأفراد، يتوقف استنباط القوانين والقواعد من الوقائع والحوادث التاريخية على سريان قانون العلّية، وضرورة ترتب المعلول على العلة في منطقة المسائل البشرية، اي المربوطة بإرادة الإنسان واختياره، ومنها الحوادث التاريخية. اذلولم يكن كذلك لم يمكن تعميمها واستخراج القاعدة العامة منها. فهل قانون العلية يتحكم في التاريخ ايضاً ام لا؟ وعلى افتراض تحكمه فيه فكيف نوجه ارادة الإنسان واختياره؟

٣ ــ هل طبيعة التاريخ مادية؟ بمعنى ان القوة الأصلية الحاكمة على التاريخ قوة مادية، والقوى المعنوية كلها متفرعة عليها، وتابعة للقوة المادية، أم ان الأمر بالعكس وطبيعة التاريخ معنوية، والقوة الحاكمة عليه معنوية، والقوى المادية تابعة لها بتفرعه عليها، فيكون التاريخ في ذاته مثالياً، ام أن هناك احتمالاً ثالثاً، وهو ان تكون طبيعة التاريخ مزدوجة، وهو متعدد القوى، فالقوى المختلفة المادية والمعنوية تتحكم في التاريخ في نظام متناسق تقريباً، وربما تكون متضادة ايضاً؟

إعتبار التاريخ النقلي

هناك من يبالغ في اساءة الظن بالتاريخ، فيعتقد ان جميع ماينقل منه من مجعولات الناقلين الذين حرّفوا الحوادث وقلبوا، ونقصوا وزادوا، وجعلوا الأكاذيب على اساس الأغراض والمقاصد الشخصية، أو العصبيات القومية والطائفية والعنصرية، أو الروابط الإجتماعية فصنعوا التاريخ حسب اهوائهم . ولوكان فيهم من تأبى نفسه الكذب عمداً لكان يعمل في نقل الحوادث على اساس الإنتخاب، فينقل دائماً مالايعارض اهدافه وعقائده، ويمتنع من نقل الحوادث التي تخالف عقيدته او تجرح شعوره. فهؤلاء وان لم يزيدوا على الحوادث التاريخية من عند انفسهم، ولم يجعلوا الأكاذيب، الا انهم بانتخابهم حسب الأهواء خرّجوا التاريخ بالصورة التي تعجبهم. مع ان الحادثة أو الشخصية انما يمكن ان يبحث عنها بدقة اذاكان كل مايتعلق بها واصلاً الى المحقق، واما اذا عرض عليه قسم وكتم عنه قسم آخر تختفي عليه الصورة الواقعية، وتتجلى له صورة اخرى.

وهذه النظرة المفرطة الى التاريخ تساوق نظرة بعض الفقهاء والمجتهدين الذين يسيئون الظن بنقل الأحاديث والروايات، وهي التي يعبّر عنها بالقول بإنسداد باب العلم. فهؤلاء ايضاً انسداديون في

التاريخ. وربما يقال على سبيل الطعن: (ان التاريخ مجموعة حوادث لم تقع وقد دونها من لم يكن حاضراً) وقد حكي هذا الطعن ايضاً عن بعض الصحفيين: (الواقعيات مقدسة ولكن الإنسان حرٌ في إظهار عقائده).

وهناك من لايسيئ الظن الى هذا الحد، ولكنه فضل فلسفة الشك في التاريخ. فقد نقل في كتاب (تاريخ چيست)(١) عن البروفسور جورج كلارك أنه قال: (ان الحقائق الماضية وصلت الينا بعد تنقيحها بواسطة فكر أو افكار بشرية. اذن فلا تحتوي على عناصر بسيطة جامدة غيرقابلة للتغيير..... ان البحث عن هذا الأمر لاينتهي الى شيئ. ومن هنا التجأ بعض المحققين العجالى الى فلسفة الشك أو ــ على الأقل ــ تمسكوا بالإعتقاد بمساواة اعتبار كل نقل تاريخي لنقل آخر، وانه ليس هناك حقيقة تاريخية عينية، نظراً الى تدخل الأشخاص والعقائد الخاصة في الإستنتاجات التاريخية).

والصحيح انه وان لم يمكن الإعتماد بصورة مطلقة على ماينقل، حتى ولوكان الناقل ثقة، الا ان التاريخ يشتمل على مجموعة من المعلومات القطعية التي تعدّ من نوع البديهيات في سائر العلوم. ومن الممكن اجراء التحقيق العلمي بالنسبة الى تلك القطعيات. هذا مضافاً الى ان المحقق بإمكانه الإستناد الى اجتهاده ونقده، واستنتاج صحة النقل التاريخي وعدم صحته. فنجد اليوم ان هناك بعض المنقولات التي اشتهرت شهرة واسعة في بعض الأزمنة قد وقعت تحت نقد المحققين، و بعد عدة قرون تبين عدم اعتبارها بوضوح. فقد شاع على الألسنة منذ القرن السابع الهجري ــ نعم منذ القرن السابع الهجري فحسب ــ قصة حرق المكتبة في الإسكندرية، حتى نفذت تدريجياً في اكثر كتب التاريخ، ولكن نقد المحققين في القرن الأخير اثبت انها كذب محض، وقد جعلها

---

١ ــ تأليف ام.اش كار ترجمة حسن كامشاد ص٨.

بعض المسيحيين المغرضين. كما ان بعض الحقائق تبقى مدة قيد الكتمان، ثم تظهر بعدها بوضوح. اذن فلايمكن اساءة الظن بالمنقولات التاريخية بوجه عام.

العلية في التاريخ

هل قانون العلية يتحكم في التاريخ؟ اذا كان كذلك فلابد ان يكون وقوع كل حادثة في ظرفه الخاص حتمياً غيرقابل للتخلف، فيكون التاريخ محكوماً بنوع من الجبر والضرورة، فأين الحرية والإختيار الثابتان للإنسان؟ اذا كان وقوع الحوادث جبرياً وضرورياً لم يكن لأي شخص مسؤولية تجاهها، ولم يستحق احداالثناء والتمجيد، ولا اللوم والتقبيح. واذا لم يتحكم قانون العلّية في التاريخ لم يمكن تعميمه، وبالنتيجة لم يكن للتاريخ قانون وسنة عامة، فان القانون فرع ثبوت التعميم، وهوفرع سريان قانون العلّية. هذه هي مشكلة التاريخ العلمي وفلسفة التاريخ. فاختارجماعة قانون العلّية وثبوت التعميم، وانكروا الحرية والإختيار، فان مايقبلونه باسم الحرية ليس من الحرية في شيء. واختار آخرون قانون الحرية، وانكروا قانونية التاريخ. واكثرعلماء الإجتماع جزموا بعدم امكان الجمع بين قانون العلّية والحرية، واختاروا العلّية وانكروا الإختيار.

وممن أيّد جبرالتاريخ (هيجل) وتبعه ماركس. فمن وجهة نظرهما لامعنى للحرية الا التنبه للضروة التاريخية. وقد نقل في كتاب (ماركس وماركسيسم) عن كتاب (آنتى دور ينک) تأليف انجلز قوله: (ان هيجل اول من اوضح الإرتباط بين الضرورة والحرية، فمن وجهة نظره ليست الحرية الا ادراک الضرورة. والضرورة عمياء الا اذا فهمت وادركت. والحرية ليست هي الإستقلال المتمنى تجاه قوانين الطبيعة، بل الحرية هي معرفة هذه القوانين، والتمكن من استخدامها حسب

الأصول فى سبيل تحقيق الأهداف المعينة. وهذا ينطبق على الطبيعة الخارجية، وعلى القوانين الحاكمة على الجانب الجسمي والروحي للإنسان).[1]

وفيه أيضا بعد بحث موجز استنتج منه أن الإنسان في ظل الأوضاع الخاصة التاريخية، وفي الإتجاه الذي تعينه تلك الأوضاع يتمكن بل يجب ان يباشر عمله، قال بعد ذلك: (في الواقع ان معرفة هذه المعطيات تجعل عمل الإنسان اكبر تأثيرا. وكل نشاط في الجهة المخالفة لهذه المعطيات يعتبر رداً للفعل ومواجهة لمسيرة التار يخ وكل نشاط في الجهة الموافقة لها يعتبر حركة في جهة التار يخ واستقراراً في مسيرته. الا انه يبقى السؤال عن الحر ية ومصيرها، وتجيب عليه المدرسة الماركسية بان الحر ية عبارة عن معرفة الفرد بالضرورات التاريخية، و بالمسيرة الإجتماعية التي يضطر الى الوقوع فيها)(٢)

ومن الواضح ان هذا البيان لايحل المشكلة، فالكلام في ارتباط الإنسان بالأوضاع التاريخية، وانه هل هوحاكم عليها، ويمكنه أن يوجهها، او يغير وجهتها أم لا؟ فإن لم يكن قادراً على ذلك، فبالطبع يمكنه ان يبقى و يتكامل اذا وقع فى وجهة مسير التار يخ، واما اذا خالف المسير فهومحكوم بالفناءحتماً. فالسؤال هوان الإنسان هل هومضطر في وقوعه او عدم وقوعه في مسير التار يخ، ام مختار؟ وأنّه بناءاً على تقدم المجتمع على الفرد، وأن وجدان الفرد وشعوره واحساسه كلها نتيجة الأوضاع الإجتماعية والتاريخية، وخصوصاً الأوضاع الإقتصادية هل يبقى بعد ذلك مجال للحر ية ام لا؟

هذا مضافاً الى انّا نتساءل: ماهومعنى قولهم: ان الحر ية هي

---

١ ــ ماركس و ماركسيسم ضميمة ٥ ص٢٤٩.

٢ ــ المصدر السابق ص٣٧ــ٣٨

المعرفة بالضرورة؟ فالإنسان الواقع في مسير السيل الجارف، وهو يعلم قطعاً انه بعد لحظات سيجره الى اعماق البحر، او الإنسان المقذوف من قمة جبل عال، وهو يعلم انه بمقتضى قانون الثقل سيسقط بعد لحظات و يتهشم، فهل يصح ان يقال: انهما مختاران في الوقوع في البحر، والسقوط من الجبل؟ فالأوضاع الإجتماعية المادية هي حصار الإنسان، وهي التي توجه الإنسان تصنع وجدانه وشخصيته وارادته وانتخابه، بناءاً على نظر ية المادية الجبر ية التاريخية. والإنسان امام المقتضيات الإجتماعية ليس الا اناءً خالياً و مادة اولية، فهو محكوم بتلك الأوضاع، ولا يتحكم فيها. والأوضاع السابقة تعيّن مسير الإنسان المتأخر عنها، ولكن الإنسان لايعين مسيرة التار يخ في المستقبل. وعليه فلا معنى للحر ية ولا مفهوم.

والصحيح ان حر ية الإنسان لا تتصور الامع نظر ية الفطرة بأن يقال: ان الإنسان في مسير الحركة الجوهر ية العامة للعالم يولد مع بعد زائد، وهو اساس شخصيته، ثم يتكامل و ينمو وفقاً لمقتضيات البيئة والمجتمع. وهذا البعد الوجودي هو الذي يمنح الإنسان شخصيته الإنسانية، ويحكّمه على التار يخ، فيكون هوالذي يعين مسيرة التار يخ. وقد مرالبحث عن ذلك في مباحث المجتمع تحت عنوان (الجبر والإختيار). وسيأتي توضيح ذلك تحت عنوان (ابعاد التار يخ) حيث نتكلم حول دور الأبطال.

وحر ية الإنسان بالمعنى المشاراليه لا تنافي قانون العلّية، ولاعمومية المسائل التاريخية وقانونيتها. نعم للإنسان بمقتضى فهمه ودرايته مسير معين ومشخص لايمكن التخلف عنه في الحياة الإجتماعية بالرغم من اختياره وارادته، بمعنى انه ضرورة بالإختيار. وهذه ليست كالضرورة العمياء التي تتحكم في ارادة الإنسان.

وهناك إشكال آخر في قانونية المسائل التاريخية وعموميتها، وهو ان المستفاد من مراجعة الحوادث والوقائع التاريخية أن هناك بعض

الحوادث الجزئية الحادثة على سبيل الصدفة تغيّر مسيرة التار يخ. والمراد من الصدفة ليس ـــ كما يتوهم ـــ مايحدث من دون علة، بل ما لاينشأ من العلل العامة ولذلك لا تندرج تحت ضابطة كلية، فان كان للحوادث التي ليست لها ضابطة عامة دور اساسي في حركة التار يخ لزم ان يكون التار يخ فارغاً من اي قانون وقاعدة وسنة جار ية معينة. ولقد ضرب المثل في الحوادث التاريخية الإتفاقية المؤثرة في مجرى التار يخ بأنف كليوبترة ملكة مصر الشهيرة. وهناك كثير من الحوادث الجزئية الإتفاقية غيرت مجرى التار يخ. وقد اشتهر (في المثل الفارسي) ان صحيفة الايام تتغير بجر يان نسيم واحد.

يقول (ادوارد هالت كار) في كتاب (تار يخ چيست):

(والسبب الاخر للتهجم على جبر التار يخ هو اللغز المعروف (انف كليوبترة). وهذه هي تلك النظر ية التي تعتبر التار يخ فصلاً من عوارض مجموعة من الحوادث الإتفاقية تقر يباً، وتنسبها الى الصدفة. فنتائج حرب اكتيوم لا ترتبط بالعلل التي ير بطها بها المؤرخون عموماً، و يعتبرونه من المسلمات، بل ان السبب في ذلك هو حبّ انطونيو لكليوبتره. وحينما توقف بايز يد عن التقدم في اورو با المركز ية بسبب مرض النقرس كتب غيبون: (ان غلبة خلط عليل على مزاج فرد من افراد البشر يمكن ان يمنع من شقاء شعوب او يؤخره على الأقل). وعندما مات الكسندر ملك اليونان في خر يف عام ١٩٢٠ على أثر عضة قرد معلَّم، صارت هذه الصدفة سبباً لعدة حوادث، حتى قال و ينستون تشرشل: (ان مائتين وخمسين الف نسمة ماتوا من عضة قرد). وعندما ابتلي تروتسكي بالحمى في حين اصطياده للاوز، و بينما كان يناضل مع ز ينو يف كامنف واستالين في خر يف عام ١٩٢٣، واضطر الى ملازمة الفراش كتب في مذكرته: ان الانسان يمكنه ان يتنبأ وقوع الثورات والحروب، ولكن لايمكنه تنبأ العواقب التي يستلزمها صيد الأوز الوحشية في

الخر يف.)(١)

وفي العالم الإسلامي يمكننا ان نستشهد بقصة هزيمة مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمو يين، لتأثير الصدفات في مصير التار يخ. فمروان في آخر حرب بينه و بين العباسيين ابتلي بحصر البول في ميدان الحرب فذهب الى ناحية ليقضي حاجته، وصادف أن مرّ هناك رجل من اعدائه فرآه وقتله. وشاع قتله بين عسكره، وحيث لم يتوقع مثل تلك الحادثة اضطرب الجيش وهرب، وانقرضت دولة بني أمية. وهناك قيل: (ذهبت الدولة ببولة).

واوضح (ادوار هالت كار) ان كل صدفة نتيجة لمجموعة من العلل والمعلولات تقطع مجموعة اخرى منها، لا انها حادثة من دون علة. ثم قال (كيف يمكن اكتشاف التتابع المنطقي العلي والمعلولي في التار يخ، ويجعل ذلك قاعدة له مع انه من الممكن ان ينقطع أو ينحرف التتابع المشهود بواسطة تتابع آخر أجنبي حسب تصورنا)(٢)

والجواب عن هذا الإشكال يرتبط بمسألة اخرى، وهي: أن المجتمع والتار يخ هل لهما طبيعة ذات جهة معينة أم لا؟ فإن كان التار يخ موجهاً الى جهة معينة كان دور الحوادث الجزئية ضئيلة، بمعنى انها وان تسببت في تبديل الشخصيات، الا انها لا تؤثر في المجرى العام للتار يخ، غاية مافي الأمر ان تسرع جريانه أو تبطئه. واما لو كان التار يخ فاقداً لطبيعة وشخصية تعين طر يقه، فسوف لا يكون له مجرى خاص معيّن، و يفقد عموميته، ولا تكون حوادثه قابلة للتنبؤ. ونحن نعتقد ان للتار يخ طبيعة وشخصية مستقلة، وانها تحصلان نتيجة للتركيب الخاص في الشخصيات الإنسانية التي تطلب التكامل بالفطرة. وعليه فدور

---

١ ــ تار يخ چيست ترجمة حسن كامشاد انتشارات خوارزمى ص١٤٤ــ١٤٥.

٢ ــ المصدر السابق ص١٤٦.

الحوادث الإتفاقية لايضر بعمومية التاريخ وضروراته.

ولمونتسكيو كلام لطيف حول دور الصدفة في التاريخ نقلنا قسماً منه سابقاً يقول: (اذا سقطت دولة لسبب اتفاقي خاص، فان هناك بالقطع علة عامة استوجبت ضعف تلك الدولة فسقطت بذلك السبب)(١)

و يقول ايضا: (ان السبب في سقوط شارل الثاني عشرملك السويد لم يكن حرب (بولتاوا)، فلولم ينهزم هناك لكان ينهزم حتماً في موضع آخر. فالحوادث الإتفاقية يمكن تداركها بسهولة، ولكن لايمكن الصيانة امام الحوادث الناشئة من طبيعة الاشياء)(٢)

هل التاريخ بطبيعته مادياً؟

السؤال عن طبيعة التاريخ الأصلية، وانها ثقافية أم سياسية أم اقتصادية أم دينية أم اخلاقية، وأخيراً هل هي مادية أم معنوية، أم طبيعية مزدوجة؟ من أهم مسائل التاريخ. فقبل الإجابة على هذه المسألة لاتتم المعرفة الصحيحة عن التاريخ.

ومن الواضح أن جميع هذه العوامل المادية والمعنوية كانت وستكون مؤثرة في نسج التاريخ. انما الكلام في ماله الأولوية والتقدم والإصالة والدور الأساس. والكلام في مايشكل الروح الأصلية والهوية الواقعية للتاريخ من بين هذه العوامل، وما يكون منها موجّهة ومفسّرة لسائر العوامل، ومايكون منها اساساً ومايكون منها بناءاً علوياً.

والمشهور بين الباحثين تشبيه التاريخ بسيارة ذات محركات عديدة، كل منها يعمل باستقلاله. فالتاريخ متعدد الطباع لاذو طبيعة واحدة. ولكن اذا اعتبرنا التاريخ ذا محركات وطبائع مختلفة، فكيف

---

١ و ٢ ــ مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی ص٢٧.

. يمكن له التكامل والسير نحوه؟ لايمكن للتاريخ ان يسير في خط تكاملي معين مادام ذا محركات اصلية، كل منها توجد نوعاً من الحركة، وتجر التاريخ الى جهة معينة، الا ان تكون هذه العوامل كالغرائز، و يكون للتاريخ فوق تلك الغرائز روحاً تجره في ظل هذه الغرائز المختلفة في جهة تكاملية معينة، وهي تشكل الهوية الواقعية للتاريخ. ولكن هذا التعبير بيان آخر عن وحدة طبيعة التاريخ، فطبيعته هي تلك التي نعبّر عنها بروح التاريخ، لا تلك الامور التي عبرنا عنها بغرائزه.

وقد برزت في عصرنا نظرية جديدة جلبت نحوها انظاراً كثيرة، وقد اشتهرت بالمادية التاريخية، أوالمادية الديالكتيكية التاريخية. المادية التاريخية بمعنى التفسير الإقتصادي للتاريخ، والتفسير الإقتصادي والتاريخي للإنسان، من دون تفسير انساني للإقتصاد والتاريخ.

و بعبارة اخرى المادية التاريخية بمعنى: ان ماهية التاريخ مادية و وجوده ديالكتيكي. اما ان ماهيته مادية فمعناه ان اساس كل الحركات والنشاطات والمظاهر والتجليات التاريخية في كل مجتمع هوالنظام الإقتصادي لذالك المجتمع، أي أن القوى المنتجة للمجتمع وعلاقات الإنتاج، و على ــ وجه العموم ــ الإنتاج و علاقاته هي التي تشكل جميع المظاهر المعنوية الإجتماعية من الأخلاق والعلم والفلسفة والدين والقانون والثقافة، و تعيّن وجهتها، و تغيرها اذا تغيرت وجهتها.

واما ان وجود التاريخ ديالكتيكي فالمراد ان الحركات التطورية للتاريخ حركات ديالكتيكية، أي معلولة لمجموعة من التناقضات الديالكتيكية المجتمعة، مع الترابط الخاص بينها. التناقض الديالكتيكي ــ الذي يفترق عن غير الديالكتيكي ــ هوان كل ظاهرة تربّي في باطنها بالضرورة نفي نفسها وانكاره. و بعد سلسلة من التغيرات نتيجة لهذا التناقض الداخلي تتكامل تلك الظاهرة ضمن تغيّر شديد كيفي، وتنقل الى مرحلة أعلى مركبة من المرحلتين السابقتين.

اذن فالمادية التاريخية تتضمّن أمرين: احدهما ان هوية التاريخ مادية، والآخر أن حركاته ديالكتيكية. ونحن هنا نبحث عن الأمر الأول، ونترك الآخر للفصل الآتي حول تطور التاريخ وتكامله.

ثم ان نظرية المادية التاريخية لها اصول فلسفية ونفسية واجتماعية. ولها نتائج تشكل مجموعة من النظريات الإيديولوجية. وهذا موضوع هام لابد من توضيحه، خصوصاً بالنظر الى ما ادعاه بعض الكتّاب المثقفين المسلمين من ان الإسلام وان لم يقبل المادية الفلسفية، ولكنه يؤيد المادية التاريخية، وقد بنى على هذا الأساس نظرياته التاريخية والإجتماعية. ونرى من اللازم ان نفصّل هذا البحث قليلاً. ومن هنا نبدأ بذكر الأصول والمباني التي تبتني عليها هذه النظرية والنتائج المترتبة عليها، ثم نتعرض للنظرية ذاتها، ونبحث عنها من وجهتي النظر العلمية والإسلامية.

اصول النظرية المادية التاريخية

١ ــ اولوية المادة بالنسبة الى الروح: ــ الإنسان له جسم وروح. فجسمه موضوع للبحوث البيولوجية والطبية وعلم التشريح وغيرها وروحه موضوع للبحوث الفلسفية والنفسية. وكل فكر وايمان واحساس واعتقاد ونظرية وايديولوجية تعتبر من الأمور النفسية. والمراد باولوية المادة بالنسبة الى الروح ان الأمور النفسية ليست اصيلة، وانها مجرد مجموعة من انعكاسات مادة من المواد الخارجية على الأعصاب والمخ، وليس لها دور الا رَبط القوى المادية الداخلية بالعالم الخارجي ولكنها لا تعد أبداً قوة في قبال القوى المادية المتحكمة في وجود الإنسان. ويمكن تشبيهها بمصباح السيارة، فهي لايمكنها السير في الليل من دون المصباح، الا ان مايحركها هو محرك السيارة لا المصباح. فالأمور النفسية من فكر وايمان ونظرية

وعقيدة اذا وقعت في مجرى القوى المادية للتاريخ ساعدت في حركته، ولكنها أبداً لا توجد حركة بنفسها، ولا تعتبر قوة في قبال القوة المادية. فالأمور النفسية ليست قوة اصلاً، لا انها قوة غير مادية. والقوى الواقعية في الإنسان هي تلك التي تعرف بالقوى المادية، ويمكن تقديرها بالمقاييس المادية. ولذا فان الأمور النفسية ليست بقادرة على ايجاد الحركة، وتعيين وجهة السير، ولا تعد ابداً من محركات المجتمع. فالقيم المعنوية مطلقاً اذا لم تعتمد على القيم المادية وتوجه مسيرتها لايمكن ان تكون منشأ اوغاية لحركة اجتماعية.

اذن فلابد من الدقة في تفسير التاريخ، وعدم الإنخداع بالظواهر. فاذا وجدنا في مقطع خاص من التاريخ ان فكراً أوعقيدة أو ايمانا اثّر في حركة مجتمع ماحسب الظاهر، وساقه الى مرحلة من التكامل فلابد من تشريح التاريخ، وحينئذ سوف نجد ان هذه العقائد ليست اصيلة، وانما هي انعكاس للقوى المادية في المجتمع، وهي التي تحرك المجتمع في صورة ايمان أو عقيدة. والقوى المادية المحركة للتاريخ الى الأمام من الناحية الفنية هي نظام الإنتاج في المجتمع، ومن الناحية الإنسانية هي الطبقة الكادحة المحرومة المستثمَرة في المجتمع.

يقول فويرباخ الفيلسوف المادي المعروف الذي اخذ منه ماركس اكثر نظرياته: (ماهي النظرية؟ ماهو العمل؟ وماهو الفرق بينهما؟) ثم يجيب على هذه الأسئلة بقوله: (كل مايكون محدوداً بذهني هي النظرية، وكل مايختلج في اذهان كثيرة له جانب عملي، فما تتفق عليه الأذهان يشكل كتلة بشرية، وبذلك يكون له موقع هام في العالم)(١) ويقول ماركس تلميذه الوفي: (من الواضح ان سلاح النقد

١ــ ماركس وماركسيسم تاليف اندره‌پيتر ترجمة شجاع‌الدين ضيائيان ص ٣٩.

لايمكن ان يكون بديلاً لنقد السلاح، فالقوة المادية لا تقهر الا بقوة مادية) ثم يستمر في كلامه متجنباً اعتبار أصالة القوى غير المادية، واعتبار أي قيمة لها سوى التوجيه. فيقول: (واما النظرية فهي ايضاً تتبدل الى قوة غيرمادية بمجرد رسوخها بين المجتمع)(١)

ان قانون اولوية المادة بالنسبة الى المعنويات، والجسم بالنسبة الى الروح، وعدم الإصالة في القوى النفسية والقيم الروحية والمعنوية يعتبر من الاصول الأساسية للمادية الفلسفية.

وفي قبال ذلك اصل فلسفي آخر يبتني على اصالة الروح، وان الأبعاد الأصلية في وجود الإنسان لايمكن توجيهها وتفسيرها باجمعها بالمادية وشؤونها. فالروح واقعية اصيلة في الوجود البشري، والطاقة الروحية مستقلة عن الطاقات المادية. ولذا تعد القوى النفسية من فكرية واعتقادية وايمانية وعاطفية عوامل مستقلة لقسم من التحركات، سواء على مستوى الأفراد أم على مستوى المجتمعات، ويمكن الإستفادة منها كمحركات للتاريخ. وهناك كثير من التحركات التاريخية نشأت وتنشأ من هذه المحركات بالإستقلال، وخصوصاً الحركات المتعالية الفردية والإجتماعية للإنسان، فانها تنبع من هذه القوى بلاواسطة، وتكتسب تعاليها من هذه الجهة. وربما تؤثر القوى الروحية تأثيراً شديداً في القوى المادية والجسمية لاعلى مستوى التحركات الإختيارية فحسب، بل حتى على مستوى التحركات الميكانيكية والكيماوية والبيولوجية ايضاً، وتستخدمها في جهتها الخاصة. ومن ذلك تأثير التلقين النفسي في معالجة الأمراض الجسمية، والتأثير العجيب لعمليات التنويم المغناطيسي. وهذا امرلايمكن انكاره.(٢)

---

١ ــ ماركس و ماركسيسم: ص٣٩

٢ ــ راجع كتاب (تداوى روحى) تأليف كاظم زاده ايرانشهر.

واما العلم والإيمان ــ ولاسيا الإيمان ــ فيعتبران قوة عظيمة فعالة، ولهما دور كبير اعجازي في التقلبات والتقدمات التاريخية، وخصوصاً اذا اشتركا في التأثير. ان اصالة الروح والقوى الروحية تعد من اسس الفلسفة الواقعية.(١)

٢ ــ اولوية الحاجات المادية على الحاجات المعنوية، وتقدمها عليها:ــ

للإنسان في حياته الإجتماعية ــ على الأقل ــ نوعان من الحاجة: الحاجات المادية من قبيل الماء والغذاء والمسكن والملبس والدواء ونظائرها، والحاجات المعنوية من قبيل الدراسة والعلم والأدب والفن والفكر الفلسفي والإيمان والإيديولوجية والدعاء والأخلاق ونظائرها. فالإنسان محتاج الى القسمين كيف كان وبأي سبب كان. انما الكلام في الأولوية والتقدم. هل الحاجات المادية اولى ام المعنوية ام لا هذه ولا تلك؟ هذه النظرية تدعي ان الحاجات المادية اولى. وليس المرادأن الإنسان يحاول رفع الحاجات المادية أوّلاً، ثم يعطف همته لرفع الحاجات المعنوية، بل المراد ان الحاجات المادية اساس الحاجات المعنوية ومنبعها. فالواقع ان الإنسان لم يخلق منذ خلق مع نوعين من الحاجات ونوعين من الغرائز: الحاجات والغرائز المادية، والحاجات والغرائز المعنوية، بل خلق مع نوع واحد من الحاجات والغرائز. والحاجات المعنوية حاجات ثانوية. والواقع انها وسائل لرفع الحاجات المادية بوجه احسن. ومن هنا كانت الحاجات المعنوية تابعة للحاجات المادية من حيث الشكل والكيفية والماهية. فالإنسان في كل مرحلة من مراحل تطور وسائل الإنتاج تتغير حاجاته المادية، حسب تغير وسائل الإنتاج من حيث الشكل والصبغة والكيفية. وحاجاته المعنوية ــ وهي منبعثة من

---

١ ــ راجع المجلد الأول والثاني من كتاب (اصول فلسفه وروش رئاليسم).

الحاجات المادية ـ تتغير من حيث الشكل والكيفية والخصائص، حسب الحاجات المادية. اذن فالواقع ان بين الحاجات المادية والمعنوية اولوية من جهتين: احداهما الأولوية الوجودية، حيث ان الحاجات المعنوية وليدة الحاجات المادية. والأُخرى الأولوية الماهوية، حيث ان الحاجات المعنوية تتبع المادية من حيث الشكل والخصوصية والكيفية.

وقد ورد في كتاب (ماتر ياليسم تاريخى) تاليف پ.رويان نقلاً عن كتاب (تفكرات فلسفى) تأليف هايمن لويس ص ٩٢: (ان طريقة الحياة المادية للإنسان دفعته الى تقديم فرضيات ـ حسب الوسائل المستعملة في رفع الحاجات المادية العصرية ـ حول العالم (النظرة الكونية الشاملة) والمجتمع والفن والأخلاق، وسائر المعنويات التي تنشأ من هذه الطريقة المادية)(١) ولذلك فإن طريقة البحث العلمي، والتفكير الفلسفي، والذوق، وادراك الجمال والفن، والتقييم الخلقي، والإعتقاد الديني في كل فرد تابع لوضع معاشه وحياته المادية. وقد عبّر عن هذا الأصل عند اجرائه في الفرد بقوله: (قل لي ماذا يأكل؟ حتى أقول كيف يفكر)، وعند اجرائه في المجتمع بقوله: (قل لي الى اي درجة تكامل وسائل الإنتاج فيه، واي نوع من العلاقات الإقتصادية قائمة بين افراده؟ حتى اقول اي ايديولوجية واي فلسفة واي اخلاق واي دين يوجد في ذلک المجتمع).

وفي قبال هذه النظرية نظرية اصالة الحاجات المعنوية. فبناءاً على هذه النظريةوان كان الإنسان يشعر بحاجاته المادية قبل المعنوية، كما يشاهد في وضع الطفل حيث يبحث منذ ولادته عن الثدي واللبن، الا ان الحاجات المعنوية الكامنة في فطرته تتفتح تدريجياً، حتى انه عند بلوغه سن الرشد يستعد للتضحيةبحاجاته المادية في سبيل الحصول على

---

١ ـ ماتر ياليسم تاريخى ص٣٧.

مايحتاج اليه معنوياً. وبتعبير آخر: ان اللذة المعنوية اصيلة في الإنسان، بل هي اقوى من اللذات والمنافع المادية(١) وكلماترقى الإنسان من حيث الدراسة والتربية أثرت حاجاته ولذاته وحياته المعنوية في حاجاته ولذاته وحياته المادية. والمجتمع ايضاً كذلك، فالمجتمعات البدائية تتحكم فيها الحاجات المادية اكثر من الحاجات المعنوية، ولكن كلما تكامل المجتمع اكتسبت الحاجات المعنوية قيمة وتقدماً اكثر حتى تصبح هدف الإنسانية، وتتنزل قيمة اللذات المادية حتى تصبح على مستوى الوسيلة.(٢)

٣ ــ اصل تقدم العمل على الفكر:ــ الإنسان يفكر فيعرف ويعمل العمل مقدم على الفكر ام بالعكس؟ هل العمل هوجوهر البشرية ام الفكر؟ هل شرف الإنسان عمله او فكره؟ فالإنسان هل هو وليد العمل ام الفكر؟

المادية التاريخية تبتني على اصالة العمل وتقدمه على الفكر، وان الأصل هوالعمل والفكر فرعه. والمنطق والفلسفة القديمان يعتبران الفكر مفتاحاً للفكر. وذلك لأنه ينقسم في المنطق الى تصور وتصديق، وكل منها الى بديهي ونظري. والأفكار البديهية تعد مفتاحاً للأفكار النظرية. وجوهر البشرية (النفس) يعرّف في ذلك المنطق والفلسفة بانه فكر محض. ويعتبر كمال الإنسان وشرفه في العلم. والإنسان الكامل مساو للإنسان المفكر(٣)

ولكن المادية التاريخية تعتمد على هذا الأصل، وهو: ان العمل مفتاح الفكر ومقياسه، وان الجوهر البشري هو عمله الإنتاجي، والعمل

---

١ ــ راجع النمط الثامن من الإشارات لإبن سينا ففيه بحث قيّم حول هذا الموضوع.

٢ ــ راجع كتاب (قيام وانقلاب مهدى از ديدگاه فلسفه وتاريخ).

٣ ــ كانت تعرّف الفلسفة من حيث الهدف والغاية انها صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

اساس معرفة الإنسان، وهو مربيه ايضاً. قال ماركس (ان كل التاريخ العالمي ليس الّا خلق الإنسان بعمل الإنسان)(١) وقال انجلز: (ان الإنسان ايضاً مخلوق بالعمل)(٢) وذلك لأن الإنسان منذ بدء الخليقة بدلاً من التفكير لمقابلة العوارض الطبيعية تغلب عليها بواسطة العمل الشاق، وعن طريق هذا العمل الثوري في قبال الأقوياء المعتدين صنع مجتمعه المطلوب، وسار به الى الأمام.

وقال في كتاب (ماركس و ماركسيسم): (ان فلسفة الوجود — و يعني بها الفلسفة التي تفسر العالم على اساس الكينونة، في قبال فلسفة التطور التي تفسر العالم على اساس الحركة، والماركسية من قبيل فلسفة التطور — تبدأ بعرض الفكر والأصول الفكرية لتستنتج منه النتائج العملية. في حين ان الفلسفة العملية تعتبر العمل اَساساً للفكر. فهذه الفلسفة تجعل القدرة بديلاً للإيمان بالظنون، وتؤيد هيجل في قوله: (الوجود الحقيقي للإنسان في المرحلة الأُولى هو عمله)، وتلتحق ايضاً في هذه العقيدة باخلص مفكر الماني حيث قلب الكلمة المشهورة: (ان اول الاشياء هو الفعل) اي الروح، والكلام الذي هو مظهرها. فقال: (ان اول الأشياء هوالعمل)(٣)

ان هذا الأصل اصل فلسفي مادي ماركسي، وهو مايعرف لدى الماركسية بـ (براكسيس). وقد اكتسبه ماركس من سلفه المادي فو يرباخ، ومن إمامه الآخر هيجل).

وفي قبال هذا الأصل اصل فلسفي واقعي، يقول بالتأثير المتبادل بين العمل والفكر وتقدم الفكر على العمل. والجوهر البشري في هذه الفلسفة هو الفكر، (اي علم الإنسان الحضوري الجوهري بذاته).

---

١ و٢ — ماركس و ماركسيسم ص ٤٠ — ٤١.

٣ — ماركس و ماركسيسم ص ٣٩.

والإنسان بواسطة العمل ومباشرة العالم الخارجي يكتسب اصول معلوماته من الخارج، ومادام الذهن لم يستغن بذاته عن هذه المعلومات الأولية لم يكن مجال لتوسيع معارفه. و بعد جمع هذه المعلومات الأولية يعمل الذهن في مجموعة مكتسباته الذهنية بوجوه مختلفة، من التعميم والإنتزاع والإستدلال، و يستعد لكسب المعرفة الصحيحة. والمعرفة ليست مجرد انعكاس بسيط للمادة الخارجية في الذهن، بل بعد انعكاسهاتتيسر المعرفة بواسطة مجموعة من الأعمال الذهنية التي تنشأ من جوهر الإنسان غير المادي، وهو الروح. اذن فالعمل منشأ الفكر، والفكر ايضاً في نفس الوقت منشأ للعمل. والعمل مقياس الفكر، والفكر مقياس العمل ايضاً. وهذا ليس دوراً مستحيلاً. فشرف الإنسان بعلمه وايمانه وعزته و كرامته النفسية، والعمل انما يكون موجباً للشرف اذا كان سبباً لتحصيل هذه الكرامة. والإنسان صانع العمل ومصنوعه. وهذا من مميزات الإنسان ولايشابهه فيه شيئ، و ينبع ذلک من خصوصيته الذاتية في اصل الخلقة الإلهية. ولكن صنع الإنسان للعمل بمعنى ايجاده وايجابه، وصنع العمل للإنسان بمعنى الإعداد والتمهيد. فالإنسان يخلق العمل واقعاً، ولكن العمل لايخلق الإنسان واقعاً، بل العمل والممارسة وتكراره يمهد الطر يق لخلق الإنسان في ذاته. وكلما كان الإرتباط المتبادل بين شيئين ايجابياً وايجادياً من ناحية، واعدادياً وامكانياً من ناحية اخرى كان التقدم للطرف الأول.

فالإنسان الذي جوهر ذاته هوالمعرفة (علم الانسان الحضوري بذاته) له ارتباط متقابل مع العمل، والإنسان صانع العمل وموجده. والعمل ايضاً ـــ صانع للإنسان، الا ان الإنسان سبب لوجوب العمل ووجوده، والعمل سبب اعدادي وامكاني للإنسان. فالإنسان مقدم على على العمل دون العكس.

٤ ـــ تقدم الوجود الإجتماعي للإنسان على وجوده الفردي،

وبعبارة اخرى تقدم علم الإجتماع على علم النفس في الإنسان: —

الإنسان من الناحية البيولوجية اكمل الحيوانات، وله قابلية نوع خاص من التكامل هوالتكامل الإنساني. وهويتمتع بشخصية خاصة تشكل ابعاد وجوده الإنساني. فيكسب بُعده الفكري والفلسفي والعلمي من مجموعة من التجارب والتعاليم، وبُعده الأخلاقي من مجموعة اخرى من العوامل. وفي هذا البُعد يخلق القيم الخلقية والأوامر والنواهي الأخلاقية. وهكذا بُعده الفني والديني. وهوفي بُعده الفكري والفلسفي يحصل على مجموعة من الأُصول والمبادئ الفكرية تعتبر اساساً لتفكيره، كما انه في تقييمه الخلقي والإجتماعي يحصل على مجموعة من القيم المطلقة وشبه المطلقة. كل هذه الأبعاد الإنسانية تشكل وجود الإنسان، وهي باجمعها معلولة لعوامل اجتماعية. فالإنسان فاقد لجميعها عند الولادة، وانما هو مادة مستعدة لقبول اي وجهة فكرية وعاطفية، و يرتبط ذلك بنوعية العوامل التي يقع تحت تأثيرها. فهو كاناء فارغ يملأ من الخارج، وكشريط التسجيل الفاقد لكل صوت فتسجل فيه الأصوات الخارجية، ثم يصدر كل ماسجل فيه بعينه. والخلاصة ان صانع شخصية الإنسان، والذي يخرجه من حالة الشيئية الى حالة الشخصية هي العوامل الإجتماعية الخارجية التي نعبّر عنها بالعمل الإجتماعي. فالإنسان في ذاته شيئ محض، وفي ظل العوامل الإجتماعية يصبح شخصاً.

وقد ورد في كتاب (ماتر ياليسم تاريخى) تأليف پ. رو يان نقلاً عن كتاب (مسائل اصولي ماركسيسم تأليف بلخنوف ص ٤٢): (ان خصائص الجو الإجتماعي تتعين في كل زمان حسب المستوى الخاص للقوى المنتجة أى انه اذا تعيّن مستوى القوى المنتجة تتعين ايضاً خصائص الجوالإجتماعي، والسيكولوجية المتعلقه به، والروابط المتقابلة بين الجوالإجتماعي من جانب والافكار والسيرمن جانب آخر) وقد ورد فيه أيضاً: (ولما تعينت السيكولوجية بواسطة القوى المنتجة

تتعين أيضاً الإيديولوجية الخاصة التي لها جذورقر يبةفي السيكولوجية. ولكن هذه الإيديولوجية الناشئة من مناسبات اجتماعيةفي مرحلة خاصة من التار يخ انما يمكنها ان تبقى وتضمن مصالح الطبقة الحاكمة اذاقو يت وتكاملت بسبب المؤسسات الإجتماعية. اذن فالواقع ان المؤسسات الإجتماعية في المجتمعات الطبقية مع انها توجد من اجل الحفاظ على مصالح الطبقة الحاكمة، وتقو ية الايديولوجية و بسطها، ولكنها اساساً من نتائج المناسبات الإجتماعية، وتنشأ ــ بمقتضى آخر تحليل ــ من كيفية الإنتاج وخصائصه. فمثلا الكنائس والمساجد انما تؤسس لنشر العقائد الدينية التي اصلها في جميع الأديان هو الإيمان بالمعاد، والعقيدة بالمعاد تنشأ من مناسبات اجتماعية خاصة مبتنية على طبقية ناشئة من مرحلة خاصة لتطور وسائل الإنتاج. فالتحليل الأخير يقضي بان العقيدة بالمعاد نتيجة لخصائص القوى المنتجة).

وفي قبال هذا الأصل اصل آخر في معرفة الإنسان يبتني على ان اساس شخصية الإنسان الذي هو مبدأ افكاره وعقائده المتعالية قد وضع في فطرته الأصلية على ايدي عوامل الخلقة. فالإنسان وان لم يولد مع شخصية كاملة ــ كما يقول افلاطون ــ الا ان اركان شخصيته وأُسسه الأصلية مخلوقة معه، لا انه يكسبها من مجتمعه. و بعبارة فلسفية: ان اساس الأبعاد الإنسانية للإنسان من خلق ودين وفلسفة وفن وادب وحب هو صورته النوعية، ومبدأ فصله ونفسه الناطقة التي تتكون مع عوامل الخلقة. والمجتمع يربي الإنسان او يمسخه بالنظر الى قابلياته الذاتية. والنفس الناطقة في اول الأمر مجرد استعداد وتصل الى مرحلة الفعلية بالتدر يج. وعليه فالإنسان من جهة أُسس التفكير الأولية، ومن جهة اصول العقائد والحب المعنوي والمادي كأي موجود حيّ آخر، في وجود جميع الأصول فيه من اول الأمر بالقوة والإستعداد، وفي نمو تلك الخصائص ورشدها نتيجة لسلسلة من الحركات الجوهر ية، والانسان

يربي شخصيته الفطرية و يوصلها الى حد الكمال تحت تأثير العوامل الخارجية، وربما يمسخها و يضلها. وهذا الأصل هومايعبر عنه، في الثقافة الإسلامية بالفطرة، و يعد فيها أم الأصول.

و بناءاً على اصل الفطرة فعلم النفس مقدم على علم الإجتماع، وهو يستمد من علم النفس. و بناءاً عليه فالإنسان منذ ولادته، مع انه مسلوب الإدراك والتصور والتصديق والإعتقاد الإنساني، ولكنه في نفس الوقت يملك أبعاداً وجودية غير الأبعاد الحيوانية، وتلك الأبعاد هي التي توجد فيه تدريجاً مجموعة من التصورات والتصديقات الإنتزاعية (و بتعبير المنطق والفلسفة: المعقولات الثانية) التي هي الأصل الأساس في التفكير الإنساني، و بدونها يستحيل له اي نوع من التفكير المنطقي، وتوجد فيه ايضاً مجموعة من الإعتقادات المتعالية، وهي تعتبر اساس الشخصية الإنسانية للإنسان.

والإنسان بناءاً على نظرية تقدم علم الإجتماع على علم النفس موجود قابل، وليس موجودا فاعلاً. وهو مادة خالصة لا تنافيها ذاتاً اي هيئة تعطى اياها. وشريط فارغ لاتختلف بالنسبة اليه الأصوات التي يمكن ان تسجل فيه. فليست في هذه المادة الخالصة حركة الى كسب هيئة معينة، بحيث اذا حصل عليها فقد حصل على هيئتها الخاصة، واذا لم يحصل فقد مسخ عما يجب ان يكون عليه. وفي ذات هذا الشريط لايوجد اقتضاء لصوت معين، بحيث تكون سائر الأصوات اجنبية بالنسبة الى مقتضى ذاته وحقيقته. فنسبة هذه المادة الى جميع الهيئات، وهذا الشريط الى جميع الأصوات، وهذا الإناء الى كل مظروف سواء.

ولكن بناء على اصالة الفطرة، والقول بتقدم علم النفس على علم الإجتماع فالإنسان وان كان من اول الأمر فاقداً لكل ادراك وعقيدة بالفعل، الا انه يتحرك من ذاته بصورة ديناميكية نحومجموعة من الادراكات الاولية تسمى البديهيات الاولية، ونحومجموعة من القيم

المتعالية التي هي مقاييس الإنسانية. و بعد اكتساب الذهن مجموعة من التصورات البسيطة ـ التي تعد مادة أولية للتفكير و باصطلاح الفلسفة (المعقولات الأولى) ـ تنمو تلك الأصول في صورة مجموعة من التصديقات النظرية أو العملية، وكذلك تبرز تلك العقائد الدفينة.

و بناءاً على النظرية الأُولى فالحكم ـ مثلاً ـ بأن ٤=٢×٢ في وضعنا الحاضر واعتباره حكماً مطلقاً يشمل جميع الأزمنة والأمكنة، انما هو في الواقع وليد الوضع الإجتماعي الخاص. فهذا المجتمع وهذه الأوضاع الخاصة هي التي أمدتنا بهذا الحكم، فهو رد فعل الإنسان في هذه الأوضاع. وفي الواقع هو صوت سجل في هذا المجتمع، ومن الممكن ان يكون الحكم في مجتمع آخر و بيئة أُخرى: ٢٦=٢×٢ مثلاً.

ولكن بناء على النظرية الثانية فالذي يمنحه المجتمع للانسان هو تصور الأعداد ٢، ٤، ٨، ١٠،و نظائرها. واما الحكم بان ٢×٢=٤ وان ٥×٥=٢٥ وغيرهما فهو مقتضى التركيب الروحي للإنسان، و يستحيل ان يكون بوجه آخر. كما ان العقائد الإنسانية في طريق التكامل ايضاً من لوازم روحه في اصل الخلقة(١).

٥ ــ أولوية الجهات المادية على الجهات المعنوية في المجتمع: ــ ان المجتمع يتشكل من حقول وانظمة وتأسيسات. النظام الثقافي، والنظام الإداري، والنظام السياسي، والنظام الديني، والنظام القضائي، وغيرها. فالمجتمع من هذه الجهة يشبه بناءاً تعيش فيه أُسرة، و يشتمل على غرفة إستقبال، وغرفة نوم، ومطبخ، ومرافق وغيرها.

---

١ ــ لمزيد من الإطلاع في مبحث الفطرة راجع كتاب (اصول فلسفه وروش رئاليسم) خصوصاً المقالة الخامسة (ظهور الكثرة في المدركات)، وتفسير الميزان ج/٨ مبحث اخذ الميثاق، وج١٦ في الكلام حول معنى الفطرة في الدين، وكذا سائر المباحث الإجمالية الأُخرى المتفرقة في كثيرمن مواضع هذا التفسير الكبير.

ومن بين هذه الأنظمة نظام اصلي بمنزلة اساس البناء، وعليه يعتمد و يبنى جميع مافي المبنى، فاذا تزلزل او تهدم انقض البناء بكامله، وهو النظام الإقتصادي للمجتمع. وهو كل مايتعلق بالإنتاج المادي للمجتمع من وسائل الإنتاج، ومنابعه وعلاقاته. فوسائل الإنتاج وهي اهم اصول المجتمع متغيرة ومتكاملة بذاتها . وكل مرحلة من تطور وسائل الإنتاج يستلزم نوعاً خاصاً من علاقات الإنتاج مغايراً للنوع السابق. وهذه العلاقات هي الأُصول والقوانين المرتبطة بانحاء الملكية، وتعيين نوعيتها. وفي الواقع هي القوانين المتعلقة بالرابطة الاعتبار ية بين الإنسان، وما يكسبه المجتمع بعمله. و بالتغير الضروري الحاصل في علاقات الإنتاج تتغير جميع القوانين الحقوقية والفكر ية والخلقية والدينية والفلسفية والعلمية للإنسان. و بكلمة واحدة: (الإقتصاد هو الأصل الأساس).

وقد نقل في كتاب (ماركس و ماركسيسم) عن رسالة (نقد الإقتصاد السياسي)، لكارل ماركس قوله: (ان الإنسان في حياته الإنتاجية يضطر الى استقرار علاقات معينة مستقلة عن ارادته. وهذه العلاقات تطابق مع المرحلة الخاصة لتكامل القوى المنتجة. ومجموعة هذه العلاقات تشكل الظواهر الإقتصادية للمجتمع، اي الأساس الواقعي الذي يبنى عليه المبنى الحقوقي والسياسي الذي يطابق الشعور الإجتماعي الخاص. وكيفية الإنتاج في الحياة المادية هي التي تعين حركة الحياة الإجتماعية والسياسية والثقافية. والشعور البشري لايعين وجوده، بل العكس هو الصحيح، فوجوده الإجتماعي هوالذي يعين شعوره.(١)

---

١ ــ ماركس وماركسيسم ص٢٤٦ ضميمه سوم. راجع ايضاً (مراحل اساسى انديشه در جامعه شناسى) ص١٦٣ و (تجديد نظر طلبي از ماركس تا مائو) ص١٥٣.

وفيه ايضاً نقلاً عن رسالة ماركس لانتكوف: (لاحظ وضعاً خاصاً من توسعة القوى المنتجة البشر ية ترى قباله كيفية خاصة من التجارة والمصرف. ولاحظ درجة خاصّة من توسعة الإنتاج التجاري والمصرف ترى قبالها تركيباً خاصاً من المجتمع والنظام العائلي والأصناف والطبقات، و بكلمة موجزة من المجتمع المدني)(١).

وقد اوضح (بيتر) هذه النظر ية الماركسية فقال: (وهكذا يشبّه ماركس المجتمع بمبنى اساسه القوى الإقتصادية، والمبنى نفسه هو الأفكار والعادات والرسوم والأنظمة القضائية والسياسية والدينية وغيرها. وكما ان وضع المبنى يتعلق بوجه خاص باساسه، كذلك الوضع الإقتصادي (علاقات الإنتاج) يتعلق بالوضع الفني. واما كيفية الأفكار والعادات والنظام السياسي فتتبع الوضع الإقتصادي)(٢)

وورد فيه ايضاً ان لينين نقل في كتابه (ماركس وانجلز) عن (رأس المال)

قوله: (ان كيفية الإنتاج مظهر نشاط الإنسان امام الطبيعة، والضمان الفوري لمستقبل انتاجه الحيوي، و بعد ذلك هي مظهر الوضع الإجتماعي، والمفاهيم الفكر ية التي تنشأ منه)(٣)

و يقول ايضاً في مقدمة (نقد الإقتصاد السياسي): لقد توصلت في ابحاثي الى هذه الفكرة، وهي: ان الروابط القضائية والأشكال المختلفة للدولة لايمكن أن توجد بنفسها، ولا أن تكون ناشئة مما يدعى بالتحول العام للفكر البشري، بل ان هذه الروابط وهذه الصور المختلفة تستمد جذورها من الأوضاع المادية الموجودة.... ان تشر يح اعضاء

١ــ ماركس و ماركسيسم ص٢٤٧ ضميمه سوم.

٢ــ ماركس و ماركسيسم ص٣٣.

٣ــ ماركس و ماركسيسم ص٢٤٨ ضميمه سوم.

المجتمع انما يمكن بالبحث والتحقيق حول الإقتصادالسياسي)(١)وكتب ماركس في كتاب (فقر الفلسفة): (ان الروابط الإجتماعية ترتبط تماماً بالقوى المنتجة، والإنسان يغير وجهة الإنتاج بالحصول على قوى منتجة جديدة. ومع تغير كيفية الإنتاج والإستمرار في الحياة تتغير جميع العلاقات الإجتماعية، فالطاحو نة اليدو ية مظهر المجتمع القبّلي، والطاحونة البخار ية مظهر المجتمع الصناعي الرأسمالي).(٢)

ان نظر ية تقدم العامل الإقتصادي على سائر العوامل الإجتماعية تشبه نظر ية تقدم العمل على الفكر، الا ان الأخيرة تعرض على مستوى الأفراد والأولى على مستوى المجتمعات، والا فهما في الحقيقة نظر ية واحدة. وحيث ان انصار هذه النظر ية هم انصار نظر ية تقدم علم الإجتماع على علم النفس، اذن فتقدم العمل الفردي على الفكر الفردي هو نتيجة تقدم العامل الإقتصادي على سائر العوامل الإجتماعية. واما اذا قلنا بتقدم علم النفس على علم الإجتماع فإن الأمر يكون بالعكس، و يكون تقدم العامل الإقتصادي في المجتمع على سائر العوامل معلولاً ونتيجة لتقدم العمل الفردي على الفكر الفردي.

والعامل الإقتصادي للمجتمع الذي يعبّر عنه بالهيكل الإقتصادي والبناء الإقتصادي يشتمل على امر ين:

١ ــ وسائل الإنتاج وهي محصول علاقة الإنسان بالطبيعة.

٢ ــ العلاقات الإقتصادية بين افراد المجتمع في حقل توز يع الثروة. وقد يعبّر عنه بعلاقات الإنتاج. وكثيرا مايعبّر عن مجموع وسائل الإنتاج وعلاقاته بكيفية الإنتاج. وهنا لابد من الإشارة الى ان هذه المصطلحات التي وردت على لسان اعلام المادية التاريخية لاتخلو من

---

١ و ٢ ــ ماركس و ماركسيسم: ص ٣٢ــ٣٣.

ابهام، ولم تتعين مفاهيمها تماماً.(١) وعندما يقال ان الإقتصاد هو الأساس، وان النظام المادي للمجتمع مقدم على سائرانظمته، فالمراد به كل ما يتعلق بالإنتاج، أي وسائله وعلاقاته.

وهنا نقطة هامة لابد من التوجه اليها، وهي واضحة كل الوضوح من خلال كلمات اعلام المادية التاريخية، وهي ان الأساس المذكور في المجتمع ذو طبقتين، احداهما اساس للأخرى فالحجر الأساس لمجموع البناء هو وسائل الإنتاج التي تعتبر عملاً متجسداً، وهي التي تستوجب علاقات اقتصادية خاصة في حقل توز يع الثروة. وهذه العلاقات التي هي انعكاس لدرجة نمو وسائل الإنتاج ليست في بدو وجودها متناسبة مع تلك الوسائل فحسب، بل هي ايضا محركة ومشوقة، اي انها خير وسيلة للإنتفاع بتلك الوسائل، وكأنها الثوب المتناسب لهيكلها. ولكن وسائل الإنتاج في ذاتها تنمو وتتكامل، وهذا التكامل يرفع التناسب بين وسائل الإنتاج وعلاقاته، فتصبح علاقات الإنتاج والإقتصاد، اي تلك القوانين التي كانت متناسبة مع تلك الوسائل السابقة وكأنها قميص ضيق يمنع من نشاط وسائل الإنتاج المتكاملة، وتعتبر حينئذ سداً و مانعاً امام حركة تلك الوسائل، و يتحقق بينهما التناقض. وفي نهاية المطاف تتغير علاقات الإنتاج الى علاقات جديدة متناسبة مع الوسائل الجديدة، و بذلك يتغير اساس المجتمع تماماً، و بعد ذلك تنقلب جميع ابنية المجتمع من حقوق وفلسفة واخلاق ودين وغيرذلك.

واذا لاحظنا اهمية العمل الإجتماعي المتجسد المعبّر عنه بوسائل الإنتاج، ولاحظنا ان ماركس عالم اجتماعي يقول بتقدم علم الإجتماع على علم النفس، وان الإنسان بما هو انسان موجود اجتماعي، و يعبّر عنه

١ــ راجع (تجديدنظر طلبي از كارل ماركس تا مائوص ٢٣٥).

بـ (جنـر يـک)، ادركـنـا اهـمـيـة الـدور الـفـلـسفي للعـمل في النظر ية الماركسية، وانه جوهر الفلسفة الماركسية وان قل التوجه اليه.

فالتفكير الماركسي حول الوجود الإنساني للعمل والوجود العملي للإنسان، كتفكير ديكارت في الوجود العقلي للإنسان، وتفكير بريجسون في الـوجـود الإسـتـمراري له، وتفكير جون بول سارتر في الوجود العصياني له. فيقول ديكارت: (انا افكر فانا موجود). و يقول بريجسون (انا مستمر فـانا موجود). و يقول سارتر: (انا اعصي فانا موجود). و يقول ماركس: (انا اعمل فانا موجود).

ولايـر يـد احـد مـن هؤلاء العلماء ان يثبت الذات الإنسانية من هـذه الـطرق المختلفة، ووراء هذه الأُمور (الفكر، الإستمرار، العصيان، وغير ذلـک). بـل ان بـعـضـهـم لايقول بوجود للإنسان وراء هذه الأُمور. بـل ان كـلاً منهـم يـر يـد ان يـبين ضـمناً جوهرالإنسانية و واقعيتها الوجودية. فمثلاً ديكارت ير يد ان يقول ضمنا ان وجودي يساوي وجود الفكر، فاذا لم يكن هناک تفكير فلست موجودا. و ير يد بريجسون ان يقول: ان وجود الإنـسـان هو وجود الإستمرار والزمان. و ير يد سارتر ان يقول: ان جوهر الإنـسـان و واقـعـه الـوجـودي هـو تـمـرده وعصيانه، فإذا سلب منه التمرد والـعـصـيـان لم يـكـن إنساناً. و ير يد ماركس بدوره أن يقول: ان وجود الإنـسـان الـواقـعي، هوالعمل، فهو جوهر الإنسانية، فقوله (أنا اعمل فأنا مـوجـود) لـيس معناه ان العمل دليل وجوده، بل معناه ان العمل هو عين وجـوده، وانـه وجـوده الـواقـعي. واذا سمعنا ماركس يقول: (ان مايدعى بـالـتـار يـخ الـعـلـمـي ليس لدى الإنسان الإشتراكي الا صنع الإنسان بـواسـطـة الـعـمـل الـبـشـري). (١) واذا سـمـعـنـاه يفرق بين الشعور الإنساني و وجوده الواقعي، حيث يقول: (ان شعور الإنسان لايعين وجوده بل الأمر

---

١ ــ ماركس و ماركسيسم ص٤، نقلاً عن (اقتصاد سياسى ماركس).

بالعكس، فالوجود الإجتماعي للإنسان يعين شعوره).(١) او يقول: (ان المقدمات التي نبتدئ منها ليست اصولا ذاتية وحتمية، بل اعمال افراد واقعيين واوضاعهم الوجودية المادية). ثم يوضح المراد من الأفراد الواقعيين، فيقول: (ولكن هؤلاء الأفراد ليسوا على ذلك الوجه الذي يبرز في تصوراتهم، بل على ذلك الوجه الذي ينتج بصورة مادية و يصنع، اي ذلك الوجه الذي يعمل حسب اصول واوضاع وحدود مادية معينة خارجاً عن نطاق ارادتهم).(٢) واذا سمعنا انجلز يقول: (يقول علماء الإقتصاد: ان العمل منبع جميع الثروات. ولكن الصحيح ان دور العمل بصورة لانهائية اكبر من هذا، فالعمل هو الشرط الأساس الاول لجميع شؤون الحياة البشرية، بحيث يجب ان يقال من جهة: ان الإنسان بنفسه ايضاً مصنوع للعمل)(٣) كل ذلك يحكي عن هذا الاصل.

ولا يخفى ان ماركس و انجلز انما اخذا هذه النظرية حول دور العمل في وجود الإنسان من هيجل، فهو اول من قال: (ان الوجود الحقيقي للإنسان في اول مرحلة هو عمله)(٤).

اذن فمن وجهة النظر الماركسية يعتبر الوجود الإنساني للإنسان اجتماعياً لا فردياً، ثم ان وجوده الاجتماعي هو العمل الاجتماعي، اي العمل المتجسد، وكل امر فردي كالاحساس الفردي والعواطف الفردية، وكل امر اجتماعي من قبيل الفلسفة والأخلاق والفن والدين مظاهر الوجود الواقعي للإنسان وتجلياته، لاعين وجوده الواقعي. وعليه فالتطور الواقعي للإنسان هو بعينه تطور العمل الإجتماعي. ولكن التطور الفكري

---

١ ــ تجديدنظر طلبى ص١٥٣.

٢ ــ تجديدنظر طلبى ص١٦٧.

٣ ــ ماركس و ماركسيسم ص ٤١ نقلاً عن كتاب (نقش كار درانسان كردن ميمون) تأليف فردر يک انجلز.

٤ ــ ماركس و ماركسيسم ص٣٩.

والعاطفي والشعوري او تطور النظام الإجتماعي، كل ذلك مظاهر التطور الواقعي له وتجلياته. فالتطور المادي للمجتمع مقياس التطور المعنوي، بمعنى انه كما ان العمل مقياس الفكر، ولايمكن الحكم بصحة تفكير اوسقمه الا بالعمل و التجربة، دون المقاييس الفكرية والمنطقية كذلك مقياس التطور المعنوي هو التطور المادي. فاذا سئل: اي المدارس الفلسفية او الخلقية او الدينية او الفنية ارقى؟ لم تمكن الإجابة عليه بالمقاييس الفكرية والمنطقية، بل المقياس الوحيد هنا هوالبحث عن ان هذه المدرسة وليدة اي وضع اجتماعي، وفي اي مرحلة من تطور العمل الإجتماعي، اي وسائل الإنتاج.

وهذا النوع من التفكير وان كان عجيباً في نظرنا، حيث اننا نعتقد ان واقع الإنسان هو نفسه، وذاته وهي جوهر غيرمادي، وانما تحدث نتيجة الحركات الجوهرية في الطبيعة، وليس منتوجاً للمجتمع، الا ان رجلاً كماركس الذي لايفكر الا في اطار مادي محض، ولايعتقد بوجود جوهر غير مادي، لابد له من تفسير الجوهر الإنساني وواقعيته تفسيراً بيولوجياً، ولابد من ان يقول: ان جوهره ليس الا تركيبه الجسماني المادي. كما يقوله الماديون القدامى، كالماديين في القرن الثامن عشر. ولكن ماركس يرفض هذه النظرية، و يدعي بان جوهر الإنسانية يتشكل في المجتمع، لافي الطبيعة. والذي يتشكل في الطبيعة هو الإنسان بالقوة، لا الإنسان بالفعل. وبعد ذلك لابد لماركس من اختيار احد الوجهين:

١ ــ ان الفكر جوهر الإنسانية، والعمل والجهد البشري مظهر الفكر.

٢ ــ ان العمل جوهر الإنسانية، والفكر مظهره. وحيث ان ماركس لايفكر الا في الإطار المادي، ولايكتفي بالقول باصالة المادة وانكار ماوراءها في الفرد، بل يقول باصالتها في التاريخ والمجتمع ايضاً،

فلابد له من اختيار الشق الثاني من الترديد.

ومن هنا تبين الفرق بين نظر ية ماركس و ساير الماديين في حقيقة التار يخ. فكل مفكر مادي بمقتضى اعتقاده بأن الإنسان، وجميع مظاهره الوجودية مادية محضة لابد من ان يرى هو ية التار يخ مادية ايضا. ولكن ماركس لايكتفي بهذا الحد، بل يقول ان هو يته اقتصادية. ثم يقول في الإقتصاد بان علاقات الإنتاج، او علاقات الملكية ونتيجة العمل امور ضرور ية جبر ية، وهي ليست الا انعكاسات لمرحلة خاصة من تطور وسائل الإنتاج، اي العمل المتجسد. اذن فالواقع ان هو ية التار يخ (وسائلية). ومن هنا عبّرنا في بعض رسائلنا عن نظر ية المادية التاريخية الماركسية بالنظر ية الوسائلية. في قبال مانقول به، وهو النظر ية الإنسانية في التار يخ، حيث نعتقد ان ماهيته انسانية.

والواقع ان ماركس قد توغل في فلسفة العمل، و بالغ في نظر يته حول العمل الإجتماعي، بحيث لابد من ان نقول على وجه الدقة حسب هذه النظر ية: ان افراد الإنسان في الواقع ليسوا هم الذين يمشون في الشوارع والأسواق، و يفكرون و ير يدون، بل افراد الإنسان الواقعيين هي تلك الوسائل والآلات التي تحرك المصانع مثلاً. والأشخاص الذين يتكلمون ويمشون و يفكرون هم مُثُل الإنسان لا اعيانه. فماركس يفكر حول العمل الإجتماعي ووسائل الإنتاج، وكأنه يفكر حول موجود حي ينمو و يتطور جبراً وضرورة في ذاته، و بصورة عمياء، و بالإستقلال عن تأثير ارادة (المثل)، اي مظاهر الإنسان. بل يؤثر في ارادة تلك المثل وافكارهم ــ وهم اصحاب الفكر والارادة ــ ويجعلها تحت نفوذه وسيطرته جبراً وقهراً، ويجرّها خلفه.

ويمكن ان يقال: ان التفكير الماركسي حول العمل الإجتماعي، وسيطرته ونفوذه على شعور الإنسان وارادته، يشبه من جهة مايقوله بعض الحكماء الآلهيين في النشاط الجسمي اللاشعوري للإنسان،

كنشاط الجهاز المضمي، والقلب والكبد ونحوها تحت نفوذ الارادة الخفية للنفس التي يعبّر عنها بـ (واحدي التعلق). فهؤلاء الحكماء يقولون بان الميول والإرادات ودرک الضرورات وجوداً وعدماً، و بكلمة واحدة كل مايرتبط بالجانب العملي للنفس، اي بالجانب السفلي والتدبيري، وما يتعلق بالبدن مما يحكم فيه الذهن على مستوى الشعور والإدراک كل ذلک انعكاسات لمجموعة من الحاجات الطبيعية. والذهن الشعوري يقع في ذلک تحت تدبير الإرادة الخفية للنفس قهراً و جبراً من دون ان يعلم بمنشأ هذه الأمور.

و يشبه ايضاً مايقوله فرويد فيا يعبّر عنه اصطلاحا بالشعور الباطن او اللاشعور، وانه متسلط على الشعور والإدراک.

هذا مع اختلاف بينهما، حيث ان نظرية الحكماء السابقين وما يقوله فرويد يختصان — اولاً — بقسم من الشعور الظاهر، وثانياً بتسلط شعور خفي، مضافاً الى ان ماقالوه لايرتبط بأمر خارج عن وجود الإنسان، وما يقوله ماركس يرتبط بأمر خارج عنه. والواقع ان مايقوله ماركس اذا تأملنا فيه كان محيّراً للغاية من وجهة النظر الفلسفية.

ثم ان ماركس يوازن بين نظريته والنظرية البيولوجية لداروين، حيث اثبت ان امرا ماخارجاً عن ارادة الحيوان وشعوره يؤثر في تركيب جسم الحيوان تدريجياً ولاشعورياً. وماركس ايضا يدعي بان عاملاً اعمى (وهو حقيقة الإنسان ايضاً) يؤثر تدريجياً ولاشعورياً في تشكيل الوجود الإجتماعي للإنسان، اي كل تلک الأمور التي يعدها ماركس من البناء الإجتماعي العلوي، بل قسماً من اساس البناء ايضاً، وهو العلاقات الإجتماعية الإقتصادية. فيقول: (ان داروين الفت انظار العلماء الى تاريخ (تفنن الطبيعة)، اي تشكيل اعضاء النباتات والحيوانات التي هي بمنزلة وسائل الإنتاج لإدامة الحياة: فهل تاريخ ولادة الأعضاء المنتجة للإنسان الإجتماعي، اي الأساس المادي لكل

منظمة اجتماعية لايستحق هذا التفكير. ان التفنن يجعل عمل الإنسان قبال الطبيعة عرياناً بعيداً عن الشوائب، و يوضح له شؤون الإنتاج وحياته المادية، واخيراً منشأ العلاقات الإجتماعية والأفكار، والمدركات الفكرية الناشئة منها)(١)

وقد اتضح من مجموع ما ذكرناه ان نظرية المادية التاريخية تبتني على عدة نظريات أخرى، بعضها سيكولوجية، و بعضها اجتماعية، و بعضها فلسفية.

النتائج

ثم ان النظرية المادية التاريخية لها بدورها مجموعة من النتائج تؤثر في الإستيراتيجية، والمقصد العملي الإجتماعي. فالمادية التاريخية ليست مسألة فكرية ونظرية محضة لا تؤثر في انتخاب السيرة الإجتماعية. ونلاحظ هنا ما يمكن ان نستنتجه منها من نتائج:ــ

١ ــ النتيجة الأولى ترتبط بمعرفة المجتمع والتاريخ. فبناءاً على المادية التاريخية احسن الطرق واقربها الى الواقع في تحليل الحوادث التاريخية والإجتماعية ومعرفتها هوالتحقيق عن الأسس الإقتصادية لها. ولايمكن المعرفة الدقيقة والصحيحة للحوادث التاريخية من دون ملاحظة الأسس الإقتصادية. لان المفروض ان جميع الحوادث الإجتماعية اقتصادية في ماهيتها، وان كانت بحسب الصورة ذات ماهية مستقلة ثقافية أو دينية أو اخلاقية، اي إن جميع هذه الحوادث انعكاسات عن الوضع الاقتصادي للمجتمع، وكلها معلولات لتلك العلة. والحكماء السابقون كانوا يدّعون ايضا بان اشرف وجوه المعرفة واكملها هو معرفة الاشياء عن طريق عللها الوجودية. اذن فمع افتراض أن اساس جميع

---

١ ــ تجديدنظر طلبى ص٢٢٣ نقلا عن كتاب ماركس وانجلز، آثار برگزيده.

الحوادث الاجتماعية هو الوضع الاقتصادي للمجتمع، فأحسن طريق لمعرفة التاريخ هو التحليل الاجتماعي الاقتصادي. وبعبارة أخرى: كما أن العلة في مقام الثبوت والواقع مقدم على المعلول، كذلك في مقام الاثبات والمعرفة. اذن فأولوية العامل الاقتصادي ليست أولوية عينية ووجودية فحسب، بل هي اولوية ذهنية واثباتية ايضا.

وقد اوضح هذا المطلب مؤلف كتاب (تجديد نظر طلبي از ماركس تا مائو) فقال: (في مقام تحليل الثورات الاجتماعية لايجوز أن نحكم على المنازعات الاجتماعية من الجانب السياسي او الحقوقي والعقائدي. بل الأمر بالعكس فلابد من توضيح هذه الجوانب بواسطة التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج. فماركس يحذرنا جداً من هذا النوع من التحليل. لانه (أولا) مخالف للواقع، وجعل المعلول ــ أي الظواهر السياسية والحقوقية والعقائدية ــ مكان العلة، أي التناقضات والتغييرات الاقتصادية. و(ثانياً) سطحي، لانه يكتفي بما يعرض مباشرة، ولاينفذ في اعماق المجتمع بحثاً عن العلل الحقيقية. و(ثالثاً) وهمي لأن الظواهر التي هي ــ على وجه العموم ــ ايديولوجية ليست إلا توهماً وتصوراً خاطئاً عن الواقع الموضوعي. ولاشك ان التصوير الخاطئ بدلاً عن الموضوع الواقعي التحليلي يعرضنا للخطأ والاشتباه).(١)

ثم ينقل عن كتاب (آثار برگزيدهٔ ماركس و انجلز) قوله: (كما أنه لايمكن الحكم على الفرد بموجب تفكيره الخاص بالنسبة إلى نفسه، كذلك لايجوز الحكم بالنسبة إلى هذه الحالة المضطربة بما يشعر به عن نفسه)(٢).

إن ماركس يحاول أن ينكر دور الشعور والفكر وحب التجديد التي تعد عادة العوامل الاساسية للتطور. فمثلا يقول سن سيمون ــ الذي

---

١ و ٢ ــ ص ١٥٥.

استـفاد منه ماركس كثيراً من افكاره ــ حول دور غريزة حب التجديد في التطور: (المجتمعات تتبع قوتين خُلُقيتين متساويتين في القدرة، وتؤثران على التناوب احداهما العادة والاخرى حب التجديد. فبعد مدة من الزمان تصبح العادات قبيحة بالضرورة. وحينئذ يشعر المجتمع بالحاجة إلى أمور جديدة. وهذه الحاجة تشكل الحالة الثورية الحقيقية)(١).

ويقول برودون المعلم الآخر لماركس ــ حول دور العقائد والافكار في تطور المجتمعات: (ان الظواهر السياسية للشعوب هي مظهر عقائدهم. وتحرك هذه الظواهر وتغيرها وانعدامها تجارب عظيمة تبين لنا قيمة تلك الافكار. ويظهر من ذلك تدريجياً الحقيقة المطلقة الابدية التي لا تقبل التغير، ولكننا نجد أن جميع الانظمة السياسية تحاول اضطراراً ومن أجل انقاذ انفسها من الموت الحتمي ــ تسوية الاوضاع الاجتماعية)(٢).

وعلى الرغم من جميع ذلك، فان ماركس يدعي أن كل ثورة اجتماعية قبل كل شيء ضرورة اجتماعية اقتصادية ناشئة من تقطب المجتمع المدني ماهية وشكلاً، وكذلك القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية)(٣).

يريد ماركس أن يقول: إن حب التجديد او العقيدة او الايمان المهيج ليست هي التي تحقق الاحداث الاجتماعية، بل الضرورة الاجتماعية الاقتصادية هي التي تخلق حب التجديد والعقيدة والايمان المهيج.

---

١ ــ تجديدنظر طلبي ..... ص ١٨١.

٢ ــ تجديدنظر طلبي ص١٩٨.

٣ ــ تجديدنظر طلبي .... ص١٨٣ والمراد بتقطب المجتمع والقوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية هوانقسامها الى قطبين متناقضين.

إذن فبناء على ما استنتجناه من المادية التاريخية إذا أردنا أن نفسر ونبحث عن حروب ايران واليونان، أو الحروب الصليبية، أو الفتوحات الاسلامية، أو النهضة الاوروبية، أو ثورة المشروطة في ايران فمن الخطأ أن نبحث عنها على أساس الحوادث الظاهرية، والاشكال الصورية لها التي قد تكون سياسية او دينية او ثقافية، بل حتى على أساس الشعور الثوري آنذاك، حيث كان الثوار يعتبرون حركتهم سياسية او دينيه او ثقافيه، بل لابد من اعتبار ماهية تلك الحركات وهويتها الواقعية اقتصادية ومادية حتى نحصل على المفتاح الواقعي للبحث.

واليوم أيضا نرى أفراخ الماركسية المعاصرين إذا أرادوا تفسير حركة تاريخية يتبججون بكلمات غير مفهومة، وإن لم يكن لهم أدنى معرفة بالاوضاع الاقتصادية المقارنة لتلك الحركة.

٢ ــ القانون الحاكم على التاريخ قانون جبري خارج عن إرادة الانسان، لايمكن التخلف عنه. وقد مرّ الكلام في فصول سابقة حول ما اذا كانت هناك مجموعة من القوانين العلية والمعلولية تتحكم في التاريخ، بحيث يستلزم نوعاً من الضرورة العلية والمعلولية، وأوضحنا ان بعضها تحت عنوان الصدفة، و بعضاً آخر تحت عنوان كون الانسان موجوداً حراً مختارا رفضوا حكومة قانون العلية فى المجتمع والتاريخ، و بالنتيجة أنكروا وجود الضرورة والسنن غيرالقابلة للتخلف. ولكنا أثبتنا أن هذه النظرية لااساس لها، وان قانون العلية والضرورة العلية والمعلولية يتحكمان في المجتمع والتاريخ، كما يتحكمان فى سائر الاشياء. ومن جانب آخر أثبتنا أن المجتمع والتاريخ بمقتضى أن كلاً منهما موجود حقيقي واحد ذو طبيعة خاصة، فالقوانين الحاكمة عليها ضرورية وكلية. اذن فبناء على مامر من البيان تتحكم فى المجتمع والتاريخ مجموعة من القوانين الضرورية والكلية. ونحن نعبّر عن هذا النوع من الضرورة بالضرورة الفلسفية، ومقتضى هذه الضرورة أن تكون مسيرة التاريخ

وفقاً لسلسلة من القوانين القطعية والضرور ية.

أما الجبر التاريخي الماركسي المعبّر عنه بالجبر الاقتصادي فهو تعبير خاص عن الضرورة الفلسفية، وهذهِ النظر ية تتشكل من نظر يتين أخر يين: إحداهما هي تلك الضرورة الفلسفية التي تحكم بأن كلّ حادثة لايمكن أن توجد إلا مع الضرورة، فوجود كل حادث فى ظرف تحقق العلل الخاصة له حتمي وقطعي، وفي ظرف عدم تحقق تلك العلل مستحيل وممتنع. والأخرى نظر ية تقدم العامل الاقتصادي فى المجتمع على سائر العوامل، و قد مر توضيحها. و نتيجة هاتين النظر يتين هى الجبر المادي التاريخي، بمعنى أنّ تبعية البناء العلوي للاساس حتمي وقطعي، ومع التغيير والتبدل في الاساس فالتغيير والتبدل في البناء العلوي قطعي غير قابل للتخلف، و بدون تغيير الاساس فالتغيير في البناء العلوي غيرممكن. و هذا الأصل هو الذي يجعل الاشتراكية الماركسية علمية حسب إدّعاء الماركسين، ويخرِّجها بصورة قانون طبيعي، كسائر القوانين الطبيعية لانه طبقاً لهذا الاصل، فان وسائل الانتاج التي هي أهم أجزاء الهيكل الاقتصادي للمجتمع تستمر فى تطورها وفقاً لسلسلة من القوانين الطبيعية، كما أن اصناف النبات والحيوان تستمر في نموها التدريجي عبر التاريخ الطويل ،ومئات الملايين من السنين، وفي مرحلة خاصة تدخل نوعاً جديداً. وكما أن النمو والتطور والتبدل النوعي في النباتات والحيوانات خارج عن كل ارادة وميل وأُمنية، كذلك النمو والتطور في وسائل الانتاج.

ان وسائل الانتاج فى مسيرته التكاملية تمر بمراحل، ولدى وصولها إلى كل مرحلة تغير جميع الشؤون الاجتماعية قهراً، وقبل وصولها لمرحلة خاصة من نموها لايمكن حدوث تطور في البناء العلوي للمجتمع. وعبثاً يحاول الاشتراكيون وعامة انصار العدالة الاجتماعية الذين لم يلاحظوا الامكانيات التي تحصل من ناحية تطور وسائل الانتاج، ولكنهم استمروا يبذلون جهودهم بمقتضى العاطفة، وتمني تحقيق العدالة والاشتراكية

والحقوق الاجتماعية فى المجتمع.

قال كارل ماركس فى مقدمة كتابه (رأس المال): (ان الدولة المتقدمة صناعياً أكثر من غيرها هي نموذج لمستقبل الدول التي تقع بعدها في الجدول الصناعي(١).... وحتى لو فرضنا أن مجتمعاً وصل الى مرحلة من الثقافة، بحيث أمكن اكتشاف مجرى القانون الطبيعي الحاكم على حركته، فلايمكنه القفز عن مراحل التقدم الطبيعية، ولايمكنه، إلغاؤها بإصدار القرارات، ولكن يمكنه ان يقصر دورة الحمل ويخفّف آلام المخاض).

وقد بيّن فى ذيل كلامه ملاحظة لم يتوجه اليها، او قلّ التوجه اليها. وهو يريد في الواقع أن يجيب على أسئلة أو مناقشات متعددة. إذ يمكن أن يقال: إن التقدم المترتب مرحلة فرحلة للمجتمع تبعاً للتقدم المترتب والمنظم في الطبيعة إنما يكون جبرياً غيرقابل للتخلف اذا لم يعرفه الانسان ولم يكتشف مجرى القانون الطبيعي. ولكنه اذا اكتشف ذلك أصبح تحت سلطانه، وتحكم فيه. ولذا يقال: إن الطبيعة سيدة الانسان مالم تعرف، وكلما عرفت أصبحت خادمة له بنسبة معرفته اياها. فالمرض مثلاً كالوباء ونحوه مالم يعرف ولم يعلم سببه وعلاجه كان حاكماً مطلق العنان على حياة البشر، واما اذا عرف ــ كما عرف اليوم ــ أمكن منعه والحيلولة دون اتلافه لحياة البشر. وهكذا السيل والطوفان ونحوهما.

فيريد ماركس أن يقول فى بيانه هذا: إن الحركة المنظمة للمجتمع من نوع الحركات والتغييرات الديناميكية، أي من نوع

---

١ ــ يعني ان الصناعة والتكنولوجيا وبالتبع المبنى الاجتماعي للدول الصناعية تتقدم في مسير معين لايقبل التخلف، فجرى حركة المجتمعات ذوخط واحد. والدول المتقدمة فعلاً نموذج من جميع الجهات لكل الدول التي لم تصل بعدالى هذه المرحلة، ولايمكن ان تخطونحو التكامل من طريق آخر دون ان تمر بالمرحلة التي مرت بها غيرها.

الحركات الذاتية والداخلية للأشياء، كالحركات المنظمة لنمو النباتات والحيوانات، وليس من قبيل الحركات والتغييرات الميكانيكية، اى التغييرات التي تطرأ على الاشياء بسبب عوامل خارجية، كجميع التغييرات الفنية والصناعية في الطبيعة، ومن هذا القبيل ابادة الحشرات بواسطة المواد المبيدة، وابادة الجراثيم بواسطة الادو ية المطهرة. وما يقال من ان اكتشاف قانون الطبيعة يوجب امكان التغلب عليها و وقوعها تحت اختيار الانسان انما يصح في قوانين العلاقات الميكانيكية. وأما في التغيرات الديناميكية، والحركات الذاتية والمنبعثة من داخل الاشياء فأكثر مايكون دور العلم فيها هو تطبيق الانسان نفسه مع مجرى هذه القوانين، والاستفادة من هذا الطر يق. فهو باكتشاف القوانين المتعلقة بنموالنباتات وتكامل الحيوانات، من قبيل قوانين رشد الجنين في الرحم يحصل على سلسلة من القوانين الضرور ية التي لايمكن التخلف عنها، ولابد من التسليم لها.

فماركس يقصد بقوله هذا أن التكامل الاجتماعي للانسان الذي يتبع تطور وسائل الانتاج تكامل ديناميكي داخلي ذاتي، لايغيره العلم والمعرفة، ولا يؤثر فيه. فالانسان لابدّ له من التسليم للمراحل الخاصة للتكامل الاجتماعي التي هي مسيرمعين، كمسيرالجنين في الرحم، وان يترك محاولة تغيير المسير بان يقفز المجتمع من بعض المراحل الوسطى و يصل الى نهاية الشوط، او أن يصل إليها عن طر يق آخر غير ذلك الطر يق الذي عينه له التار يخ.

وما ذكرته الماركسية من القول بجبر ية السير التكاملي للمجتمع، وذاتيته وطبيعيته ولاشعوريته يشبه نظر ية سقراط فى الذهن البشري وتوليده الفطري، حيث كان يستخدم في تعاليمه طر يقة الاستفهام، وكان يعتقد أن الاسئلة اذا أُلقيت بصورة منظمة ومرتبة، ومع معرفة دقيقة بالعمل الذهني تمكن الذهن بحركة قهر ية وفطر ية أن يجيب عليها

من نفسه ولايحتاج إلى تعليم خارجي. وكانت أُم سقراط قابلة،فكانت تقول: إني أُعامل الاذهان كما كانت امي تعامل المرأة النفساء. فالقابلة ليست هي التي تلد الطفل، بل الامّ بطبيعتها تضعه في الوقت المناسب، ومع ذلك فانها تحتاج الى القابلة فهي التي تراقب الاوضاع مخافة ان يحدث امر غير طبيعي، فيسبب للأُم او للطفل مضاعفات مؤلمة.

ثم إنّ كشف القوانين الاجتماعية وفلسفة التاريخ لايغيران شيئاً من المجتمع في النظرية الماركسية، ومع ذلك فان لها قيمة عالية. والاشتراكية العلمية ليست الا كشف هذه القوانين. وأقل مايستفاد منها هو رفض الاشتراكية الخيالية، وطلب العدالة بالآمال. وذلك لان القوانين الديناميكية بالرغم من عدم امكان تغييرها و تبديلها، فان مزيتها امكان التنبؤ بواسطتها. فيمكن بالاستفادة من قوانين الاجتماع العلمية والاشتراكية العلمية التحقيق عن وضع أي مجتمع، وأنه في أيّ مرحلة، كما يمكن بها التنبؤ لمستقبله، و بالنتيجة يمكن اكتشاف أن جنين الاشتراكية في رحم كل مجتمع في أي مرحلة من مراحل تكونها. و بذلك لايتوقع منها إلاّ ماتقتضيه تلك المرحلة، فلا يتوقع من المجتمع الإ قطاعي أن ينتقل إلى مجتمع اشتراكي، كما انه لايتوقع من جنين عمره اربعة أشهر ان يتولد. والماركسية تحاول اكتشاف المراحل الطبيعية الديناميكية للمجتمعات واعلامها، كما تحاول معرفة القوانين الجبرية لتطور المجتمعات من مرحلة إلى أُخرى.

والمجتمعات في النظرية الماركسيه مرت بأربعة مراحل كلية، حتى وصلت أو ستصل إلى الاشتراكية: المرحلة الاشتراكية البدائية، المرحلة العبودية، المرحلة الرأسمالية، المرحلة الاشتراكية. وربما يذكر بدلاً عن هذه المراحل خمسة اوستة او سبعة مراحل بتقسيم كل من مراحل العبودية والرأسمالية والاشتراكية إلى مرحلتين.

٣ ــ كل مرحلة تاريخية تختلف عن المرحلة الأُخرى في الماهية والنوعية. فكما أن الحيوانات تتطور بيولوجياً، وتتبدل من نوع إلى آخر،

وتتغير من حيث الماهية كذلك المراحل التاريخية. ولذا فان لكل مرحلة من التاريخ قوانينه الخاصة به. فلايمكن أبدا تعميم القوانين السابقة او اللاحقة لمرحلة وسطى. وكما أن الماء مادام ماءًا يتبع القوانين الخاصة بالسوائل، وحينما يتبدل بخارًا لايتبع تلك القوانين، بل يتبع القوانين الخاصة بالغازات، كذلك المجتمع مادام فى المرحلة الاقطاعية ـ مثلاً ـ تتحكم فيه سلسلة من القوانين،ومتى ما اجتاز هذه المرحلة، و وصل الى المرحلة الرأسمالية كانت المحاولات لإبقاء قوانين الاقطاع بلا جدوى. ولذا فان المجتمع لايمكن ان تكون له قوانين ابدية ودائمية. فبناءًا على المادية التاريخية، وأن الاساس هو الاقتصاد فان كل قانون يدعي الأبدية مرفوض أساسا. وهذه إحدى النقاط التي توجب عدم ملائمة المادية التاريخية للدين عموماً، وللاسلام خصوصاً، حيث يقول بسلسلة من القوانين الأبدية.

وقد ورد فى كتاب (تجديدنظر طلبي از ماركس تا مائو) نقلاً عن ملحقات الطبعة الثانية لكتاب(رأس المال)قوله: (كل مرحلة تاريخية لهاقوانين خاصة... ومتى مااجتازت قافلة الحياة مرحلتها الى مرحلة أخرى كانت ادارتها تحت قوانين جديدة. والحياة الاقتصادية فى تطورها التاريخي تظهر بتلك الصورة التي نجدها فى سائر انواع البيولوجيا.... والتراكيب الاجتماعية تتمايز بنفس الكيفية التي تتمايز بها التراكيب الحيوانية والنباتية)(١).

٤ ـ إنّ تطور وسائل الانتاج كان السبب في تحقق الملكية الخاصة فى فجر التاريخ، فانقسم المجتمع الى طبقتين: طبقة مستثمرة وطبقة كادحة. وهاتان الطبقتان تشكلان قطبين اساسين فى المجتمع منذ بدء التاريخ الى يومنا هذا، وكانت ولا تزال بينهما المنازعات والتناقضات. ولا يخفى أنّ المراد من انقسام المجتمع الى قطبين ليس

---

١ ـ ص٢٢٥.

حصر جميع الطوائف في هاتين الطبقتين، فربما تكون طائفة لا تنتمي إلى شيء منهما. بل المراد أن الطوائف التي تؤثر في مصير المجتمع تنقسم الى هاتين الطبقتين. وسائر الطوائف تتبع احداهما.

وفي المصدر السابق قال: (إن لدى ماركس وانجلز نوعين مختلفين من تقسيم المجتمع الى طبقات، وصراع الطبقات: احدهما التقسيم الى قطبين، والآخر تقسيمه إلى اقطاب. وتعريف الطبقة يختلف فيهما. فالطبقة فى التقسيم الاول مجازية، وفى الثاني حقيقية.(١)

وضوابط تحقق الطبقة ايضا تتفاوت. وقد حاول انجلز فى مقدمة كتاب (صراع الفلاحين الالمان) أن يجمع بين التقسيمين، ويجعل منهما تقسيماً واحداً متجانساً، فهو يعترف بوجود الطبقات المتعددة في المجتمع، والاصناف المتعددة في كل طبقة، ولكنه يعتقد بأن طبقتين منهما فقط هما اللتان تؤديان الرسالة التاريخية القطعية، وهما البورجوازية والبروليتاريا، فانهما تشكلان القطبين المتناقضين واقعاً)(٢)

في رأي الفلسفة الماركسية كما أنه يستحيل أن يسبق البناء الاجتماعي اساسه كذلك يستحيل ان ينقسم المجتمع من حيث الاساس (اي العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، علاقات الملكية) إلى طبقتين: كادحة ومستثمرة و يكون في نفس الوقت من حيث الهيكل الاجتماعي على مستوى واحد. فالوجدان الاجتماعي أيضا ينقسم بدوره الى وجدان مستثمر، ووجدان كادح. و يتحقق في المجتمع نوعان متفاوتان من النظام الخُلُقي والفلسفة والايديولوجية وتفسير الكون، فالوضع الاجتماعي والاقتصادي لكل طبقة منشأ لنوع من الفكر والنظر

---

١ ـــ المراد بالطبقة الحقيقية الطائفة من الناس الذين لهم حياة اقتصادية مشتركة وآلام مشتركة ايضاً. واما الطبقة المجازية فهي الطوائف التي تختلف في الحياة الاقتصادية، ولكنهم جميعا يتبعون ايديولوجية واحدة.

٢ ـــ تجديدنظر طلبى ص٣٤٥.

والذوق، وكيفية التفكير، واتخاذ الموقف والموضع الخاص في المسائل الاجتماعية. ولا يمكن لأي طبقة ان تتقدم على وضعه الاقتصادي من جهة الوجدان والذوق والتفكير. وانما الذي لاينقسم الى قطبين، بل يختص بالطبقة المستثمرة هو الدين والدولة، فهما من مخترعات الطبقة المستثمرة فقط، لإرغام الطبقة الكادحة على التسليم، وقبول الاسر. فالطبقة المستثمرة بمقتضى كونها حائزة للمواهب المادية فى المجتمع تتمكن من فرض ثقافتها بوجه عام ــ ومنها الدين ــ على الطبقة الكادحة. ولذا فان الثقافة الحاكمة من تفسيرالكون والايديولوجية والاخلاق والذوق والاحساس و ــ بطريق اولى ــ الدين هي تلك الثقافة التي تختارها الطبقة المستثمرة، واما ثقافة الطبقة الكادحة فهي كأصحابها محكومة، ويمنع من تكاملها.

قال ماركس في كتاب (الأيديولوجية الالمانية) : (ان أفكار الطبقة الحاكمة فى كل عصر هي الافكار الحاكمة بمعنى أن تلك الطبقة التي تتمثل فيها القوة المادية الحاكمة في المجتمع، هي في نفس الوقت القوة المعنوية الحاكمة فيه. الطبقة التي تملك وسائل الانتاج المادي.... والافكار الحاكمة ليست الاالبيان الفكري للعلاقات المادية الحاكمة، اي العلاقات المادية بلسان الافكار، اي تلك العلاقات التي جعلت من تلك الطبقة طبقة حاكمة، فهي افكار حاكميتها. والاشخاص الذين يشكلون الطبقة الحاكمة لهم معلومات ايضاً، ولذلك فهم يفكرون. وحيث انهم يحكمون على مستوى طبقة، و يشكلون عصراً في التاريخ، فمن الواضح انهم يبسطون حكومتهم على جميع المستويات. اي ان الحكام مضافا إلى سائر الجهات التى يحكمون فيها، حيث انهم يفكرون و ينتجون افكاراً جديدة فهم ينظمون ايضاً توزيع الافكار، فتكون أفكارهم هي الافكار الحاكمة)(١).

---

١ ــ الايديولوجية الالمانية (الترجمة الفارسية) ص ٦١.

إن الطبقة الحاكمة والمستثمرة بالذات رجعي ومحافظ، يؤمن بالتقاليد، وينظر إلى الماضي، وثقافتها التي هي الثقافة الحاكمة والمفروضة على المجتمع ثقافة رجعية تابعة للتقاليد، وناظرة الى الماضي. وأما الطبقة الكادحة والواقعة تحت الاسر فهي في ذاتها ثورية هادمة للوضع الموجود تقدمية ناظرة إلى المستقبل، وثقافتها المحكومة ثقافة ثورية مخالفة للتقاليد ناظرة إلى المستقبل. فالوقوع تحت الاستثمار شرط اساس في الثورية، اي أن هذه الطبقة هي الوحيدة التي تستعد للثورة.

قال فى كتاب (تجديدنظر طلبى ازماركس تا مائو) بعد العبارة السابقة التي نقلها عن انجلز في مقدمة كتاب (صراع الفلاحين الالمان): (بعد مرور عام على نشر هذه المقدمة (مقدمة كتاب صراع الفلاحين الالمان) كتب المجلس الاشتراكي الالماني الاعلى في (جوثا) في برنامجه: (إن جميع الطبقات المقابلة لطبقة العمال يشكلون مجموعة رجعية). ثم انتقد ماركس هذه الجملة بشدة. ولكنا اذا اردنا ان نفكر بصورة منطقية لابد لنا من ان نعترف بأن هؤلاء الاشتراكيين البؤساء بعد ماكتبه ماركس في بيانه لم يتمكنوا من التميز بين الانقسام الى قطبين، والانقسام الى اقطاب عديدة، ولذلك اضطروا االى الحكم بالجملة السابقة. فان ماركس في بيانه (مانيفست الحزب الشيوعي) أعلن أن الصراع الطبقي الحالي هو كالصراع بين البروليتاريا والبورجوازية وكتب: (ان طبقة البروليتاريا هي الطبقة الوحيدة التي تعتبر ثورية حقيقية من بين جميع الطبقات المخالفة للبورجوازية)(١)

وقد قال ماركس في بعض كلماته إن طبقة البروليتاريا هي الطبقة الوحيدة الواجدة لجميع الخصائص الثورية وشرائطها التي هي عبارة عن:ـــ

١ ـــ الوقوع تحت الاستثمار: وهويستلزم ان يكون منتجاً ايضاً.

---

١ ـــ (تجديدنظر طلبى) ص٣٤٧.

٢ ــ عدم الملكية: (وهذه الخصيصة وسابقتها موجودتان في الفلاحين ايضا).

٣ ــ التنظيم: وهو يستلزم التجمع والتكتل. (وهذه الخصيصة تختص بطبقة البروليتار يا التي تتجمع في مصنع واحد، وتتعاون في العمل. و يفقدها الفلاحون المتفرقون في الاراضي المختلفة).

وقد قال ماركس حول الخصيصة الثانية: (إن العامل حرّ من جهتين: حرّ في بيع قوته العاملة، وحر من كل نوع من الملكية) وقال حول الخصيصة الثالثة في بيانه: (إن تطور الصناعة لا تز يد من عدد البروليتار يا فحسب، بل مضافا إلى ذلك يجعلهم بصورة كتلة متجمعة بوجه بارز، وذلك يضاعف قدرة طبقة البروليتار يا، و يُشعرهم بتلك القدرة)(١)

ويمكن ان نطلق على هذا الاصل: (بأصل التطابق بين الموقع الايديولوجي والموقع الطبقي والاجتماعي) و بناءا على هذا الاصل فكل طبقة تنتج نوعاً خاصاً من الفكر والاخلاق والفلسفة والفن والشعر والادب ونحوها، بحيث يوافق وضع حياتها ومعاشها ومنافعها. كما يمكن ان نسميه: (اصل التطابق بين موضع حدوث الفكر وجهته). أي ان كل فكر وكل نظام اخلاقي او ديني ينبعث من اي طبقة فانه يكون لمصلحة تلك الطبقة. و يستحيل ان ينبعث نظام فكري من طبقة و يكون لمصلحة طبقة اخرى، او يكون لمصلحة الانسانية بوجه عام، ولا يتسم بطابع طبقي خاص. فالفكر انما يكتسب جانباً انسانياً فارغاً عن الطبقية إذا استوجب تطور وسائل الانتاج نفي جميع الطبقات. أي أنه مع انتفاء التناقض في الموقع الطبقي ينتفي التناقض في الموقع الايديولوجي. ومع انتفاء التناقض في مواضع حدوث الفكر ينتفي التناقض في الوجهات الفكر ية.

---

١ ــ تجديدنظر طلبى ص٣٥٧.

ان ماركس في بعض كتبه التي ألفها ايام شبابه، وهو (المقدمة على نقد فلسفة الحقوق لهيجل) كان يعتمد على الجانب السياسي لصراع الطبقات (الحاكم والمحكوم) اكثر من الجانب الاقتصادي (المستثمر والكادح) و بالطبع كان يعتبر ماهية الصراع الطبقي صراعاً من اجل الحرية وفك الاسر، وقد اعتبر لهذا الصراع مرحلتين: المرحلة الخاصة والسياسية، والمرحلة العامة والانسانية. وأعلن ان ثورة البروليتاريا التي هي آخر مرحلة من ثورة أسارى التاريخ ثورة اساسية، أي انها ثورة من أجل الحرية الكاملة للانسان، والنفي الكامل لجميع اشكال السلطة والعبودية. ثم انه بصدد توجيه قيام هذه الطبقة مع اتخاذ موقف اجتماعي، وانه كيف يتقدم على موقفه الطبقي، و يتخذ له هدفاً عاماً وانسانياً. وكيف يمكن توفيقه مع المادية التاريخية، قال: إن عبودية هذه الطبقة اساسية فثورتها ايضا اساسية فهذه الطبقة لم تقع مورداً لظلم خاص، بل فرض عليها نفس الظلم. ولذلك فهي تطلب نفس العدالة وحرية الانسان.

هذا البيان بيان أدبي لاعلمي. فما معنى فرض نفس الظلم عليها؟ هل الطبقة المستثمرة تقدمت بوجه على طبقتها قبل ذلك فارادت الظلم للظلم، لا لأجل منافعها، وسلب العدالة لسلب العدالة لا للإستثمار؟! هذا مضافا الى ان افتراض وصول الطبقة المستثمرة في المرحلة الرأسمالية الى هذه الحال ينافي مفهوم المادية التاريخية، و يعتبر نوعاً من المثالية.

إن أصل (التطابق بين الموقع الايديولوجي والموقع الطبقي) كما يستوجب التطابق بين منشأ الفكر وجهته، كذلك يستوجب التطابق بين ايمان الفرد وانتمائه الى مدرسة و بين الموضع الطبقي له. أي أن الايمان الطبيعي للفرد إنما يكون بذلك الفكر المدرسي المنبعث من طبقته، ومدرسته ايضا لا تتخذ موقفاً الا فى صالح تلك الطبقة.

ومن وجهة نظر المنطق الماركسي يعدّ هذا الاصل في المعرفة

الاجتماعية، أي معرفة ماهية الايديولوجيات، ومعرفة طبقات المجتمع من حيث العقائد اصلاً مثمراً وموجهاً للغاية.

٥ ــ النتيجة الخامسة: إنّ دور الايديولوجية والارشاد والدعوة والتبليغ والوعظ ونظائرها من الأُمور الظاهرية ضعيف في توجيه المجتمع او الطبقات الاجتماعية. فقد اشتهر أن الدّين والدعوة والدليل والبرهان والتعليم والتربية والتبليغ والموعظة والنصيحة أُمور قادرة على توجيه الوجدان البشري نحو مقاصدها وتغييره. وبملاحظة ان وجدان كل فرد وكل طائفة وكل طبقة من صنع الوضع الاجتماعي والطبقي، وهو في الواقع انعكاس قهري لموضعه الطبقي، وانه لايمكنه التقدم عليه ولا التأخر عنه، فتوهم أن الأُمور الظاهرية من قبيل المذكورات يمكن ان تقع مبدأ للتحول الاجتماعي التصورالمثالي عن المجتمع والتاريخ. ولذا يقال: إن الثقافة وطلب الاصلاح والروح الثورية لها منشأ ذاتي، بمعنى أن الحرمان الطبقي هو العامل الذاتي الذي يلهم هذه الصفات، دون العوامل الخارجية من تعليم وتربية ونحوهما. او ــ على الاقل ــ ان الوضع الطبقي يهيئ الارضية المساعدة لتحقق هذه الصفات. وأكبر دور تؤديه الايديولوجيات والارشادات وساير الاعمال الثقافية هو إشعار الطبقة المحرومة بالتناقض الطبقي وفي الواقع بموضعه الطبقي لاغير. و بتعبير الماركسيين: تبدّل الطبقة في نفسها (اي الطبقة التي هي في ذاتها طبقة خاصة) إلى طبقة لنفسها (أي الطبقة التي تشعر بأنها طبقة خاصة) و بناءًا عليه فالمحرك الفكري الوحيد الذي يحرك طبقة بخصوصها في مجتمع طبقي هو علم الطبقة بموضعها الخاص، وأنه واقع تحت استثمار الآخرين. وأما المحركات التي تدعى عامة وانسانية، وذات طابع طلب العدالة ومصلحة النوع، فلايمكن لها ان تؤدي دوراً في المجتمعات الطبقية التي ينقسم فيها الانسان إلى طبقة مستثمرة وطبقة كادحة، وكل منهما اجنبي عن نفسه نوعاً ما، و ينقسم فيها الوجدان الاجتماعي إلى قسمين.

نعم، حينما تستقر حكومة البروليتاريا بمقتضى تطور وسائل الانتاج، وتنعدم الطبقات، و يرجع الانسان إلى ذاته الواقعية، أي الانسانية غير المحدودة طبقياً، و يتحد الوجدان البشري الذي كان قد تمزق بواسطة الملكية، حينئذ يمكن للمحركات الفكرية التي تكون بصدد تحقيق المصلحة النوعية، وهي ليست الا انعكاسات عن الوضع الاشتراكي لوسائل الانتاج أن تؤدي دورها.

اذن فكما أنه لايمكن فى تشكيل المراحل التاريخية ان تمنح الاشتراكية — وهي البناء العلوي فى مرحلة تاريخية خاصة — لمرحلة قبل تلك المرحلة حسب الميل والرغبة، كما كان الاشتراكيون الخياليون يتوقعونه، كذلك لايمكن فى مرحلة خاصة من التاريخ التي انقسم فيها المجتمع إلى طبقتين أن يفرض شعور طبقة خاصة على طبقة أُخرى، فليس هناك شعور انساني مشترك.

ولذلك فلا يوجد في المجتمع الطبقي ايديولوجية عامة لا تتسم بطابع الطبقة الخاصة، فكل ايديولوجية تظهر في ذلك المجتمع لابدّلها أن تأخذ صبغة طبقة خاصة. وعلى افتراض وجودها — وهو محال — لايمكنً لها أن تؤدي دوراً عملياً. ولذلك فانّ جميع الدعوات الدينية، أو — بالأحرى — كلّ مايلقى على البشرية باسم الدّين والمذهب، وعلى صورة الارشاد والتبليغ والوعظ والنصيحة، ومع طابع طلب العدالة، والبحث عن الانصاف وتحقيق المساواة كلّ ذلك إن لم نقل إنه خداع، فلا اقل من أنه مجرد تخيّلات.

٦ — والنتيجة التي نتوقعها بعد ذلك هي أن مبعث القادة الثوريين والتقدميين والمجاهدين لابد من ان يكون هو الطبقة الكادحة.

بعد أن تبيّن أنّ الطبقة الوحيدة المستعدة للتثقيف وطلب الاصلاح والثورة هي الطبقة الكادحة، وأن هذه الارضية لا توجد الا بالحرمان والوقوع تحت استثمار الآخرين، وأنّ الحاجة إلى العوامل

الظاهرية_ على الاكثر_ انما هي في دخول التناقض الطبقي إلى مرحلة الشعور. اذن فبالأولوية نحكم ان الاشخاص البارزين الذين يمكنهم درج هذه الثقافة فى مشاعر الطبقة الكادحة لابدّ من ان يكونوا هم بانفسهم شركاء في آلام تلك الطبقة وقيودها، حتى يكونواشاعرين بها قبل ذلك. وكما يستحيل أن يتقدم الهيكل الاجتماعي على أساسه في المرحلة التاريخية، وكمايستحيل أن تتقدم الطبقة على موضعها الاجتماعي في تحقق الوجدان الاجتماعي، كذلك يستحيل ان يتقدم الفرد بصفته كقائد على طبقته، و يعرض أهدافا أكبر من أهداف طبقته. ومن هنا يستحيل أن ينهض من بين الطبقة المستثمرة فى مجتمع ما فرد حتى على سبيل الاستثناء ضدّ طبقته، وفي صالح الكادحين.

قال فى كتاب (تجديد نظرطلبى ازماركس تا مائو): (والشيء الجديد الآخر فى كتاب (الايديولوجية الالمانية) تفسير الشعور الطبقي. فاركس في هذا الكتاب_ خلافاً لكتبه السابقة(١)_ يعتقدأنّ الشعور الطبقي ينبع من نفس الطبقة، ولايأتيها من الخارج. والشعور الحقيقي ليس إلاّ نوعاً من الايديولوجية، فانه يمنح المصالح الطبقية الخاصة صبغة عامة، ولكن ذلك لايمنع من اعتماد هذا الشعور على أساس الشعور الذاتي للطبقة بالنسبة الى مصالحها. وعلى أي حال، فان الطبقة لا تنضج إلامع ايجاد الشعور الطبقي الخاص.

وهذا الامر يؤدّي _ في نظر ماركس_ إلى انقسام داخل الطبقة بين العمل الفكري (ايديولوجي أو قيادي) والعمل المادي، فيصبح بعض الاشخاص مفكري الطبقة في حين ان بعضا آخر في وضع انفعالي، يقبلون هذه الافكار والاوهام)(٢).

---

١ _ راجع ص٣٠٨، ٣٠٩ من ذلك الكتاب حيث ينقل عن ماركس وانجلز خلاف هذه النظرية فى الدين.

٢ _ تجديدنظر طلبى ص٣١٤.

وفيه ايضا ضمن تحليل لنظرية ماركس في بيانه (المانيفست)، وفي كتاب (فقر فلسفه): (وهكذا فان الحصول على الشعور الطبقي وتشكيل الطبقة في صورة (طبقة لنفسها)، من صنع البروليتاريا بنفسها، ونتيجة للصراع الاقتصادي المنبعث من ذاتها. فهذا التغير لايحصل من الاحزاب السياسية، ولا من أصحاب الفرضيات الخارجين عن نطاق الحركة العمالية. ويوبّخ ماركس اولئک الاشتراكيين الخياليين الذين يتصفون بخصيصة البروليتاريا، ومع ذلک لايبصرون الانبعاث الذاتي التاريخي للبروليتاريا وحركتها السياسية الخاصة.... ويحاولون وضع تخيلاتهم مكان التنظيم التدريجي المنبعث من ذات البروليتاريا بوصفها طبقة).(١)

وهذا الاصل ايضاً يتميز باهمية ارشادية خاصة في المنطق الماركسي في حقل معرفة المجتمع والتمايلات الاجتماعية والفردية، وخصوصاً في معرفة المدعين لقيادة المجتمع واصلاحه.

وتبين مما ذكرناه ان ماركس وانجلز لايقولان بوجود طائفة مثقفة فوق الطبقات وبصورة مستقلة، ولا يمكنهما القول بذلک، اذ لا تسمح به الاصول الماركسية. واذا رأينا أن ماركس يقول بذلک في بعض كتبه فذلک من الموارد التي لايريد ماركس ان يكون ماركسياً، وستسمع فيما بعد أن هذه الموارد ليست قليلة. وهنا مثار للسؤال عن الوضع الثقافي لماركس وانجلز نفسهما، وكيف يمكن توجيهه على الاصول الماركسية، مع انهما ليسا من طبقة البروليتاريا. فهما من الفلاسفة لامن العمال، ومع ذلک فقد عرضا أكبر فرضية عمالية. وجواب ماركس عن ذلک طريف جداً، فقد ورد في كتاب (تجديد نظر طلبي): (أن ماركس قليلاً مايتحدث عن المثقفين، والظاهر انه لايعد هم طبقة خاصة، بل قسماً من

---

١ ــ تجديدنظر طلبي ص ٣١٩ــ ٣٢٠.

سائر الطبقات، وخصوصا البورجواز ية. وفي كتاب (١٨ برومر) إعتبر أعضاء الاكاديمية والصحفيين والجامعيين والقضاة ــ كالقساوسة وضباط الجيش ــ من الطبقة البورجواز ية. وعندما يذكر في بيانه أصحاب الفرضيات للطبقة العاملة الذين لاينتمون الى البروليتار يا كانجلز ونفسه لايعتبرهم من المثقفين، بل يعدّهم جماعة من الطبقة الحاكمة.... قد هبطوا الى البروليتار يا وأتوا بمعلومات كثيرة لتعليم البروليتار يا وتر بيتهم).(١)

هذا، ولكن ماركس لم يبين كيف تدحرج هو وانجلز من سماء الطبقة الحاكمة، وهبطا إلى حضيض الطبقة المحكومة، وأتيا بالهدايا الثمينة من اجل التعليم والتر بية لهذه الطبقة اللاصقة بالارض، وــ بتعبير القرآن ــ (ذا متر بة). والواقع أن ماحصلا عليه، وأكسباه الطبقة الارضية البروليتار ية لم يكن من نصيب آدم ابي البشر الذي هبط من السماء الى الارض، حسب ماترو يه المصادرالدينية. فهولم يأت بمثل هذه الهدية الثمينة.

ولم يبين لنا ماركس كيف تشكلت ايديولوجية التحر ير لطبقة البروليتار يا في قلب الطبقة الحاكمة. كما انه لم يبين هل إن هذا الهبوط أمر استثنائي خاص بهما، ام انه ممكن لكل احد؟ ولم يبين ايضا أنه بعد العلم بأن باب السماء إلى الارض قد ينفتح ولو بصورة استثنائية، هل إن ذلك مختص بكيفية الهبوط، ونزول الاشخاص من العرش والسّماء الى الفرش والارض، أم انه يمكن أن يتحقق بصورة العروج، فينتقل أُناس من الطبقة الارضية إلى الطبقة السماو ية؟ ولا شك أنهم إذا عرجوا فلن تكون معهم هدايا ثمينة تليق بأهل السماوات. إذ لامعنى أصلا لاهداء اهل الأرض إلى اهل السماء، بل اذا وفقوا للمعراج، ولم تجذبهم السماء

---

١ ــ تجديدنظر طلبى ص ٣٤٠.

الى الابـد، وامـكنهـم العودة إلى الارض فلاشك أنهم سيأتون بهدايا مثل ما أتى به فضيلة ماركس وانجلز.

النقد

بـعـد أن انتهـينـا مـن عـرض مـبادئ نـظـر يـة المادية التاريخية ونـتـائـجـهـا، يأتي الآن دور النقد والتحقيق عنها. ونودّ أن نشيرـ اولا ـ الـى انّـا لـسنا هنا بصدد الردّ على نظر يات ماركس في جميع آثاره، ولا بـصـدد نـقـد المـاركسية ككل. وانما نحن الآن بصدد نقد المادية التاريخية التي هـي أحـد أركان الماركسية. وفرق بين نقد نظر يات ماركس أونقد المـاركـسـيـة بـوجـه عـام، ونـقد أحد أُصول الماركسية كالمادية التاريخية. فـالاول يتوقف على التحقيق عن جميع نظر ياته في كتبه وتآليفه المختلفة، وفي المـراحـل المختلفة من حياته مع اشتمالها علىالمتناقضات الكثيرة. وقد تـصـدّى لـذلـک جـمـاعـة في الـغـرب، وامـا في إيـران فـأحسن أثرفي هذا المـوضـوع ـ فيا اعـلـم ـ هـو كـتـاب (تجـديـدنـظـر طـلبي از ماركس تا مائو)(١) الذي نقلنا عنه في هذا الفصل كثيراً.

وامـا نقد الماركسية او اصل من اصولها التي تعد أساساً للمدرسة المـاركـسـيـة، ولايمـكـن الخـدشة فيه من وجهة نظر ماركس نفسه، او نقد اصـل او اصـول لم يـعـتبره بنفسه قطعياً بل ربما ذكر خلافه في بعض آثاره الا انـه لازم قطعي للاصول الماركسية، ومخالفة ماركس له نوع من رفضه للماركسية، فهو الذي نعمله بالنسبة الى المادية التاريخية في هذا الكتاب. فـنـحـن ننتقد ونبحث هنا بملاحظة الاصول القطعية المسلمة لماركس، او الـنتائج القطعية لتلک الاصول المسلمة. ولانهتم بالبحث عن ان ماركس هـل خـالف ذلک في كتبه المتناقضة ام لا. اذ ليس هدفنا نقد نظر ياته،

---

١ ـ الـفـه الـدكتور (انورخامه اى) بالفرنسية ثم ترجمه بنفسه الى الفارسية وهو مضافاً الى تحقيقه وتتبعه وتحليله للمسائل بوجه لائق كان معتقداً بهذه المدرسة ومبلغاً لها طوال سنين.

بل نقد المادية التاريخية.

ومن عجائب القضايا أن ماركس الذي يدعي المادية التاريخية في كتبه الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية حينما يحاول تحليل بعض الاحداث التاريخية وتعليلها قلّ مايتوجه الى اصول المادية التاريخية.

لماذا؟ لقد أجيب على هذا السؤال باجوبة مختلفة. ولكن ذلك لايختص بهذه المسألة ففي كثير من المسائل الماركسية تتناقض طريقة ماركس، اي ان نوعاً من العدول عن الماركسية نظرياً او عملياً يشاهد من جانبه. اذن فلابد من جواب عام.

اجاب البعض بأن ذلك يرجع الى عدم نضجه في بعض المراحل من حياته. ولكن هذا التوجيه مرفوض من قبل الماركسيين ــ على الاقل ــ وذلك لان كثيراً مما تعد من أُصول الماركسية انما هي افكار ايام شبابه او كهولته، وكثيراً مما يعد عدولاً عنها ــ ومنها تحليل بعض احداث عصره ــ مما ذكره في آخر مراحل حياته.

وذهب البعض الى ان هذا الاختلاف ينشأ من ازدواج الشخصية لديه، فهو من جهة فيلسوف وصاحب ايديولوجية ومدرسة، وهذا يقتضي بالطبع ان يكون جازماً في اصوله، و يعتبرها قطعية لا تقبل الخدشة، وربما حاول ان يطبق الواقعيات بتكلف مع ماالتزم به مسبقاً. وهو من جانب آخر له شخصية وروح علمية، وهذا يقتضي ان يكون واقعياً ومستسلماً للواقعيات، ولا يتقيد باي اصل قطعي.

ومال آخرون الى الفرق بين ماركس والماركسية، فيدعون ان ماركس وتفكير ماركس يشكل مرحلة من الماركسية التي هي في جوهرها مدرسة تنمو وتتكامل. فلامانع من ان تكون الماركسية قد خلّفت ماركس وراءها. و بعبارة أُخرى، لامانع من ان يكون ماركس ــ الذي يشكل مرحلة الطفولة للماركسية ــ قابلا للرد ، وليس ذلك دليلا على رد الماركسية. ولكن هؤلاء لم يبينوا ماهو جوهر الماركسية فى نظرهم؟ فان التكامل للمدرسة انما يصح فيما اذا كانت لها اصول ثابتة اولية،

والتغييرات تطرأ على الفروع،والا لم يكن فرق بين تكامل النظرية ونسخها. واذا لم نقل باشتراط التكامل ببقاء الاصول الثابتة، فلماذا نبتدئ بماركس؟ ولماذا لانسند المدرسة الى من قبله، كهيجل، أو سن سيمون، او پرودون، او اي شخصية اخرى من هذا القبيل؟ ولماذا لانسمي المدرسة هيجلية، او سن سيمونية، او پرودونية، ونعتبر الماركسية مرحلة من مراحل تكاملها؟

ولكننا نعتقد ان السبب في تناقضات ماركس انه كان اقل ماركسية من اغلب الماركسيّين. يقال: انه حينما كان يدافع في مجمع من الماركسيين عن نظرية مخالفة لنظريته السابقة واجه اعتراض السامعين، فاجاب: (إني لست ماركسياً بقدر ما أنتم ماركسيون). وقيل: انه قال في أواخر أيام حياته: (إني لست ماركسياً أصلا).

وافتراق ماركس عن الماركسية في بعض نظرياته من جهة أنه كان أذكى وأفطن من ان يكون ماركسياً كاملاً، فالماركسي الكامل يحتاج الى اكثر من (قليل من الحماقة).

والمادية التاريخية فصل من الماركسية وهو موضع بحثنا الآن، وقد اوضحنا ان لها مباني ونتائج. وليس ماركس العالم غير متمكن من التقيد بها فحسب، بل ماركس الفيلسوف ايضا لايمكنه ان يتقيد بها الى الابد.

واليک الآن المناقشات:

١ ــ فقدان الدليل:ــ

أوّل مناقشة في هذه النظرية أنها لا تعدو فرضية من دون دليل. فكل نظرية فلسفية تاريخية لابدّ لها إما من الاعتماد على التجارب التاريخية حول الاحداث الخارجية في زمانها ثم يعمّم لسائر الازمنة أو الاعتماد على الشواهد التاريخية السابقة وتعميمها للحاضر والمستقبل، او يكون اثباتها عن طريق القياس والاستدلال المنطقي على اساس الاصول العلمية، او المنطقية والفلسفية التي تكون مقبولة مسبقاً.

وفرضية المادية التاريخية لا تبتني على شيء من المذكورات. أما

الاحداث الواقعة فى عهد ماركس وانجلز فلم تكن قابلة للتفسير بذلك، حتى صرّح انجلز: (أن ما ارتكبته أنا وماركس في بعض الكتب من الخطأ في اهمية الاقتصاد لم يشمل أحداث زماننا، لأنّنا لما وصلنا الى تفسيرها واجهنا الواقع الخارجي بنفسه، فلم نرتكب ذلك الخطأ بالنسبة اليها). وأمّا الاحداث التاريخية طوال الآلاف من السنين فلا تؤيد هذه الفرضية، بحيث إنّ من يراجع كتاب (قال الفيلسوف) الذي حاول فيه الماركسيون تفسير التاريخ الماضي بالمادية التاريخية يتعجب بشدة من تلك التأويلات. فمثلاً ورد في كتاب (تاريخ جهان....)....(١).

٢ ـ تبدل رأي المؤسسين: ـ

ذكرنا مراراً انّ ماركس يعتبر العامل الاقتصادي أساس المجتمع، وساير العوامل هيكل البناء. وهذا التعبير كاف في اثبات تعلق جميع العوامل من جانب واحد بالعامل الاقتصادي. مضافاً الى أنه صرح في كثير من عباراته التي نقلناها سابقاً أن التأثير والتعلق من جانب واحد، بمعنى أن العامل الاقتصادي هو المؤثر، وسائر الشؤون الاجتماعية متأثرة فقط، والعامل الاقتصادي يعمل مستقلا، وسائر العوامل متعلقة به.

والواقع أن ذلك مما تستوجبه نظريات ماركس، سواء صرّح بها أم لم يصرح. كنظرية تقدم المادة على الروح، وتقدم الحاجات الماديه على الحاجات المعنوية، وتقدم علم الاجتماع على علم النفس، وتقدم العمل على الفكر.

ولكن ماركس تعرّض في كثير من تآليفه لموضوع آخر على أساس.

---

١ ـ مع الاسف وجدنا في نسخة الاصل المكتوب بيدالاستاذ الشهيد فراغاً في هذا الموضع بمقدار سبعة اسطر. والكتاب المذكور على أقوى الاحتمالات هوكتاب (تاريخ جهان باستان)، ولم نجد الجزءالاول منه فى مكتبته حتى نحاول استخراج موضع الشاهد بالقرائن او وضع العلامة. والظاهر أن الجزءالاول هوموضع استشهاد الاستاذ. ونأمل ان نجده عند احد أصدقائه فنستخرج محل الشاهد ونضيفه الى الكتاب في الطبعات الآتية.

المنطق الديالكتيكي مما يعدّ تبدلاً للرأي، أو عدولاً نوعاً ما عن المادية التاريخية بصورة عامة و ذلك هو موضوع التأثير المتقابل. فبناءاً على اصل التأثير المتقابل يجب ان لانعتبر الرابطة العلية من جانب واحد، فاذا كان (أ) علة و مؤثرا لـ (ب) فلابد أن يكون (ب) بدوره علة و مؤثرا لـ (أ) بل بناء على هذا الاصل هناك نوع من الترابط و التأثير المتقابل بين جميع أجزاء الطبيعة، و بين جميع أجزاء المجتمع.

و هنا لانريد البحث عن ان هذا الاصل الديالكتيكي بهذا الوجه صحيح أم خطأ، انما نريد ان نقول إن مقتضى هذا الاصل إلغاء الأولوية في الرابطة بين كل شيئين، سواء كانا المادة والروح، أوالعمل والفكر أو العامل الاقتصادي و سائر العوامل الاجتماعية. اذ لامعنى للاولوية و التقدم، و كون شيئ أساساً و الآخر بناءاً، اذا كان الشيئان مترابطين، و كل منهما شرط لوجود الآخر، و محتاج في وجوده الى الآخر.

و ماركس في بعض عباراته إعتبر العمل الإقتصادي صاحب الدور الأصلي و غير الأصلي في التأثير، و لم يعترف بتأثير للبناء في الأساس و قد نقلناه سابقاً. و في بعض عباراته قال بالتأثير المتقابل بين الأساس و المبنى، و لكنه إعتبر الأساس صاحب الدور الأصلي و النهائي في التأثير. وورد في كتاب (تجديد نظر طلبى از ماركس تا مائو) الموازنة بين كتابي ماركس: (رأس المال)و(نقد علم الاقتصاد)، و انه ذهب فيهما معاً إلى الدور المصيري للاقتصاد من جانب واحد.

ثم قال: (ومع ذلك فقد أضاف ماركس عن علم أو عن غير علم على هذا التعريف بأن العوامل الظاهرية في المبنى الاجتماعي يمكنها ان تلعب دوراً اصلياً في المجتمع، و ان كان العامل الأساس في الأولوية)(١)

١ ــ تجديدنظر طلبى ص ٢٢٢.

ثم تساءل المؤلف: ماهو الفرق بين الدور الحاكم والمصيري الذي يلعبه دائماً العامل الاقتصادي و هذا الدور الاصلي الذي قد يلعبه عامل آخر في بعض الأحيان؟ أى إن العامل الظاهري اذا كان يلعب في بعض الأحيان دوراً اصلياً فلابد ان يكون في تلك الحالة دوراً حاكماً و مصيرياً ايضاً، بل إن مانعدّه عاملاً ظاهرياً يكون في ذلك الوقت هو العامل الاساس، و مانعده العامل الاساس هو العامل الظاهري.

وذكر انجلز في رسالة له الى رجلٍ يدعى (يوسف بلوخ) في أواخر أيام حياته: (أن العامل المصيري في التاريخ ــ و فقاً لآخر ماتوصلت اليه نظرية المادية التاريخية ــ هو توليد و تجديد الحياة الواقعية.(١) لاأنا ولا ماركس لم نقل شيئاً اكثر من هذا. فاذا جاء بعد ماركس من يمسخ هذه الأُطروحة، بحيث يظهر منه أن العامل الاقتصادي هو العامل المصيري الوحيد، فإنه يكون قد بدّل العبارة الى عبارة جوفاء فارغة جزافية (٢) فالوضع الاقتصادي هو الأساس. و لكن عواملاً اخرى ظاهرية، كالمحتوى السياسي للصراع الطبقي و نتائجه (أي المؤسسات التي تستقر بعد النصر المظفر)، والمحتوى الحقوقي، بل حتى ردود الفعل لهذه المصارعات الواقعية في أذهان المشتركين و النظريات السياسية والحقوقية و الفلسفية و المدركات الدينية، و تطور هذه الأُمور بعد ذلك الى تأسيسات منظمة، كل ذلك يؤثر ايضاً في مجرى الصراع التاريخي، و في

---

١ ــ إن انجلز ــ كما اشار اليه مؤلف الكتاب ــ مع استعمال كلمة (توليد وتجديد الحياة الواقعية) بدلاً من التوليد (الانتاج) المادي والاقتصادي، والذي لايختص ــ كما اوضحه انجلز في كتاب (الملكية الخاصة سبب تشكيل الاسرة والدولة) ــ بانتاج وسائل المعيشة، بل يشمل التوليد البشري أيضا (أقول) مع استعمال هذه الكلمة نفى ــ تلويحاً ــ أن يكون العامل الاقتصادي هو العامل المصيري الوحيد: واعترف بدور العامل الجنسي والعائلي. وهذا ايضاً نوع من العدول عن المادية التاريخية.

٢ ــ اضاف مؤلف الكتاب هنا بين قوسين هكذا: (تبدل رأي بسيط و واضح).

كـثـيرمـن الحـالات تـعين و جهته بصورة جدية. فجميع هذه العوامل في حالـة تـبـادل الـفـعـل ورد الـفـعل، و من بينها تشق الحركة الاقتصادية طريقها بصورة أمر ضروري خلال كتلة من التناقضات اللانهائية.(١)

عـجـباً! اذا كانت النظرية القائلة: (إن العامل الاقتصادي هو الـعـامـل المصيري الوحيد) عبارة مجردة جوفاء جزافية فمن هو قائل ذلك غير ماركس؟! أضف الى ذلک أنه لوكانت العوامل التى تدعى ظاهرية في كـثير مـن الحـالات تـعين وجـهـة الـصـراع الـتاريخي بصورة جدية فلا تـنحصر فى العامل الاقتصادي. إذن فما معنى ان (الحركة الاقتصادية تشق طريقها بصورة أمر ضروري خلال كتلة من التناقضات اللانهائية)؟!

وأعـجـب مـن ذلـک أن إنجلز فى هذه الرسالة بالذات يتحمـــل ويحمّل ماركس قسماً من مسؤولية هذا الخطأ و بتعبيره (هذا المسخ) يقول: (إني و مـاركس نتحمل قسماً من مسؤولية هذا الأمر الذي جعل الشباب يهـتـمون بالعامل الاقتصادي اكثر مماهو حقه. أما نحن فكنا مضطرين في مـواجهة المخالفين لنا الى الإصرارعلى هذا الأصل الذي كانوا يرفضونه، ولـذلـک لم تـكـن لـنـا فـرصة ولامجال للاعتراف بحق سائر العوامل التي كانت شريكة بدورها في العمل).(٢)

ولـكـن هنا ک من يفسّر هذا التأكيد المفرط لماركس وانجلز على دور الـعـامـل الاقـتـصادي بوجه آخر، عكس ماذكره انجلز. و يقولون إن هـذا التأكيد المفرط لم يكن في مواجهة المخالفين المنكرين، بل في مواجهة الرقباء الموافقين لهذه النظرية من اجل انتزاع السلاح من ايديهم.

قـال في كـتـاب (تجديدنظر طلبی....) في بيان السبب لتأليف

١ـــ تجديدنظر طلبی ص ٢٨١ـــ ٢٨٢.

٢ ـــ مـاركـس ومـاركـسيسم ص ٢٤٥ والواقع انه عذراقبح من الذنب، فهذا نوع من اللجاج اوعلى الاقل تضحية بالحقيقة في سبيل المصلحة.

كتاب (نقد علم الاقتصاد) الذي اعتمد فيه ماركس بصورة منحصرة على العامل الاقتصادي اكثر من سائر كتبه، وقد مرت عبارته المعروفة في مقدمة الكتاب: (والسبب الآخر لتأليف (نقد علم الاقتصاد) هو انتشار كتاب لبرودون تحت عنوان (دليل بائع الاسهم في سوق السهام، وكتاب آخر لداريمون من اتباع (برودون)... ولما رأى ماركس رقباءه اي اتباع (برودون) من جانب، واتباع (لاسال) من جانب آخر يؤكدون على أهمية العامل الاقتصادي، ولكن بطريقة اصلاحية (لا ثورية)، حاول ان ينتزع هذا السلاح من ايديهم، و يستعمله بصورة ثورية، واستلزم ذلك جمود عقائده ومقبوليتها لدى العوام)(١).

واما (ماو) فقد بالغ في تجديد النظر في مفهوم المادية التاريخية، وكون الاقتصاد اساساً نظراً الى الضرورة التي اقتضتها اوضاع الصين، ولتوجيه الدور الذي لعبته الثورة الصينية وقيادتها بالذات، بحيث لم يبق من المادية التاريخية وكون الاقتصاد اساسا، ــ و بالنتيجة ــ من الاشتراكية العلمية ــ كمايقولون ــ المبتنية على المادية التاريخية إلا الاسم والتلاعب بالالفاظ.

يقول ماو في رسالته حول التناقض تحت عنوان (التناقض الاساس والجهة الاساسية فى التناقض): (ان الجهة الاساسية وغير الاساسية في التناقض قد يتبادلان و بذلك تتغير خصائص الاشياء والظواهر. ففي موضع خاص من امر تاريخي معين، اوفي مرحلة خاصة من تطورالتناقض في شيء قديكون(أ) يشكل الجهة الاساسية في ذلك التناقض، و(ب) يشكل الجهة غير الاساسية فيه، وفي مرحلة أخرى، أو في موضع آخر من ذلك الامرالتاريخي يتغيرموضع هاتين الجهتين، نتيجة لنقصان أو زيادة القوة في كل من جهتي التناقض في الصراع مع الاخرى ضمن تطور الشيء أو الظاهرة)(٢)

---

١ ــ تجديدنظر طلبى ٢١٨ــ٢١٩.

٢ ــ (چهار رسالهٔ فلسفى) ص٥٤ــ٥٥.

ثم يقول: (ربما يتوهم أن هذه الاطروحة (تبادل الموضع في الجهة الاساسية) لا تصدق في قسم من التناقضات. فيقولون مثلا: إن القوى المنتجة هي الجهة الاساسية في تناقض القوى المنتجة وعلاقات الانتاج، وكذلك التجربة في تناقض الفرضية والتجربة، والعامل الاقتصادي في تناقضه مع العوامل الأُخرى. وهذا لايتبدل ابدا. ان هذا النوع من التفكير يختص بالمادية الميكانيكية، وهي اجنبية عن المادية الديالكتيكية. ومن الواضح ان كلا من القوى المنتجة والتجربة والعامل الاقتصادي له دور هام ومصيري على وجه العموم. والذي ينكر هذه الحقيقة ليس ماديا اصلا. وفي نفس الوقت لابد من الاعتراف بان علاقات الانتاج والفرضية والبناء العلوي قد يكون لها ايضا دور هام مصيري في اوضاع خاصة. فاذا لم تتمكن القوى المنتجة من التطور والتكامل ــ الامع تغييرفي علاقات الانتاج،فإن لتغييرها(١) حينئذ دوراً هاما مصيريا. وعندما تصدر هذه الجملة من لينين: (لايمكن ان توجد حركة ثورية الامع فرضية ثورية) في الدستور اليومي يكتسب خلق الفرضية ونشرها دورا هاما مصيريا. وعندما يحول المبنى العلوي من سياسة وثقافة وغيرهما دون تطور العامل الاقتصادي يكون التطور السياسي والثقافي قد اكتسب دورا هاما ومصيريا. هل هذه الاطروحة تنقض المادية؟ كلا، لاننا نعترف أن المادة تعيّن الروح، والوجود الاجتماعي يعين الشعور الاجتماعي فى المسير العام لتطور التاريخ، ولكننا نعترف فى نفس الوقت ولابد لنا من ان نعترف بان للروح على المادة، وللشعور الاجتماعي على الوجود الاجتماعي، وللمبنى العلوي على العامل الاقتصادي الاساس تأثير متقابل. اذن فنحن لاننقض المادية فحسب، بل نرد المادية الميكانيكية، وندافع عن المادية الديالكتيكية)(٢)

١ ــ بواسطة العوامل الظاهرية من عسكرية وسياسية وثقافية و.و.و.

٢ ــ چهاررساله فلسفى ٥٨ــ٥٩.

ولكن مايقوله ينقض المادية التاريخية تماما، فهو حينما يقول: (اذا كانت علاقات الانتاج مانعة من تطور القوى المنتجة)، أو يقول: (اذا كانت الحركة الثورية متوقفة على فرضية ثورية)، او يقول: (اذا كان البناء العلوي مانعا من تطور الاساس)، فانما يقول شيئا يتحقق في الواقع، ويجب ان يتحقق، ولكن المادية التاريخية تقول: ان تطور القوى المنتجة تغير علاقات الانتاج جبرا، وإن الفرضية الثورية تتحقق بصورة ذاتية حتما، وإن العوامل الظاهرية تتغير تبعا للعامل الاساس قطعا.

وقد صرح بذلك ماركس في مقدمة كتاب (نقد علم الاقتصاد)، حيث قال: (إن القوى المنتجة في المجتمع في مرحلة معينة من التطور والتوسعة تدخل في صراع مع علاقات الانتاج الموجودة (أو علاقات الملكية، وهي مصطلح حقوقي لعلاقات الانتاج) مع ان القوى المنتجة كانت تعمل حتى الآن في ضمن تلك العلاقات. فهذه العلاقات التي كانت في الماضي تشكّل مظهرا لتكامل القوى المنتجة اصبحت الآن عائقا في طريق تكاملها. وآنذاك يبدأ عصر الثورة الاجتماعية، فتبدّل الاساس الاقتصادي يهدم المبنى العظيم بسرعة او ببطء)(١)

اذن فتغيّر علاقات الانتاج قبل تطور القوى المنتجة لفسح المجال أمام تطورها، وتأسيس الفرضية الثورية قبل الثورة المنبعثة من ذات الفكر الثوري، وتغيير العوامل الظاهرية لكي يتمكن العامل الاساس من التغيير، كل ذلك يعني تقدم الفكر على العمل، وتقدم الروح على المادة، واستقلال العوامل السياسية والفكرية في قبال العامل الاقتصادي، وبالتالي نقض المادية التاريخية.

وأمّا مايقوله (ماو) من أننا إذا قلنا بالتأثير من جانب واحد، فقد نقضنا المادية الديالكتيكية فهوصحيح، إلاّأننا نتساءل: ما الحيلة؟ وهذه الإشتراكية العلمية ــ كما يزعمون ــ تبتني على التأثير من جانب واحد، خلافاً

---

١ ــ ماركس و ماركسيسم ص ٢٤٣.

للمنطق الديالكتيكي، أي خلافاً لأصل التأثير المتقابل. إذن فلا بدّ امّا من التسليم لما يدعى بالإشتراكية العلمية ونقض المنطق الديالكتيكي، وإمّا من قبول هذا المنطق ورفض الإشتراكية العلمية ومايبتني عليها، أي المادية التاريخية.

أضف الى ذلك انّا نتساءل مامعنى قوله: (نحن نعترف أن المادة تعيّن الروح، والوجود الاجتماعي يعين الشعور الاجتماعي في المسير العام لتطور التاريخ) مع إنه يقول بتبادل الجهة الاساسية في التناقض، فقد تكون القوى المنتجة معينة لعلاقات الانتاج، وقد يكون بالعكس. والحركة الثورية قد تخلق الفرضية، وقد يكون بالعكس. وقد يتغير العامل الاقتصادي بتأثير السياسة والثقافة والقوة والدّين ونظائرها، وقد يكون بالعكس. اذن فقد تكون المادة هي المعينة للروح، وقد يكون الامر بالعكس. وقد يكون الوجود الاجتماعي هو الذي يعين الشعور الاجتماعي، وقد يكون بالعكس.

والواقع أن ما أبداه ماوتحت عنوان تبادل الجهة الاساسية في التناقض توجيه للماوية التي ظهر أنها مخالفة عمليا مع المادية التاريخية الماركسية، وليس ذلك توجيها للمادية التاريخية الماركسية، وان تظاهر به. وبذلك أثبت ماوعمليا أنه أيضا ــ كماركس أذكى من أن يكون ماركسيا دائما ــ فالثورة الصينية التي قادها ماو نقضت في مرحلة العمل الاشتراكية العلمية والمادية التاريخية وبالتالي الماركسية نفسها.

فالصين بقيادة ماو قلبت النظام الاقطاعي الصيني القديم بثورة فلاحية، وأقر مكانه نظاما اشتراكيا. مع أن قوانين الاشتراكية العلمية والمادية التاريخية تقول بأن المجتمع الذي يمر بالمرحلة الاقطاعية لابد من وصوله الى المرحلة الصناعية والرأسمالية، وبعد بلوغه قمة المرحلة الصناعية يخطو نحو الاشتراكية. فبناءا على المادية التاريخية كما أن الجنين فى الرحم لايمكنه القفز من بعض المراحل، كذلك المجتمع لايمكنه أن يصل إلى المرحلة النهائية إلا بالمرور في جميع المراحل المترتبة المتوالية. لكن

ماو أثبت عمليا أنه من تلك القوابل اللاتي يولدن الجنين في شهره الرابع سالما كاملا غير معيب. وأثبت أن القيادة والتعليمات الحزبية والتنظيم السياسي والفرضية الثورية والشعور الإجتماعي، أي كل ما يعتبره ماركس من نوع الشعور لامن نوع الوجود، ومن نوع البناء العلوي لامن نوع الاساس، ولايعتبره اصلا، كل ذلك خلافا لما يدعيه ماركس — يمكنها أن تغيّر علاقات الانتاج، ويجعل البلد صناعيا. وهكذا جعل مايدعى بالاشتراكية العلمية ملغاة بلا اثر.

هذا وقد نقض ماو الفرضية الماركسية حول التاريخ بوجه آخر. وذلك لان طبقة الفلاحين فى الفرضية الماركسية، أو على الاقل من وجهة نظر ماركس نفسه، وان كانت واجدة للشرط الاول والثاني من شروط الطبقة الثورية، وهما الوقوع تحت الاستثمار وعدم الملكية، إلا أنها فاقدة للشرط الثالث، وهو التكتّل والتعاون والتفاهم والشعور بالقوة الثورية لها. ولذلك فان طبقة الفلاحين لايمكنها أبدا أن تبتدئ بالثورة، وأكثر مايكون أنها في بعض الاحيان، وفي المجتمعات المنقسمة الى العمال والفلاحين قد تتبع طبقة البروليتاريا في الثورة. بل إنّ طبقة الفلاحين في نظر ماركس: (طبقة حقيرة رجعية بالذات) و(ليس لهم أي إبتكار ثورى). (١) وقد أبدى رأيه في سكان الريف في رسالة له إلى انجلز حول ثورة بولونيا فقال: (اهل الريف طبقة حقيرة رجعية بالذات... يجب أن لايدعون الى النضال). ولكن ماو صنع من هذه الطبقة الرجعية بالذات، ومن هؤلاء الاراذل الذين يجب ان لايدعون الى النضال طبقة ثورية، وقلب بهم ذلك النظام العريق. وماركس لاينكر قدرة الفلاحين على قيادة الثورة الاشتراكية فحسب، بل ينكر أيضا دورهم فى الانتقال من النظام الاقطاعي الى النظام الرأسمالي. فالطبقة التي تنقل المجتمع من الاقطاعية الى الرأسمالية، وتكون ثورية في تلك

---

١ — تجديدنظر طلبى نقلاًعن (آثار برگزيده) ٢٣٤.

المرحلة التاريخية هي الطبقة البورجوازية لا الفلاحين. ولكن ماو بهذه الطبقة الحقيرة الرجعية ذاتا جعل المرحلتين مرحلة واحدة، وقفز من الاقطاعية الى الاشتراكية رأسا. إذن فهو على حق اذا حاول توجيه الماوية بابتكار اصل تبادل الجهة الاساسية فى التناقض بعد ان فارق الماركسية في كل هذه الوجوه. ثم حاول اخفاء الواقع والتظاهر بأنه قد فسّر الماركسية والمادية التاريخية والاشتراكية العلمية تفسيراً علميا.

وقد تعلّم ماو كيف يترك الماركسية في مرحلة العمل عند اللزوم من سلفه المعتبَرلينين. فهوأيضاًثار وأسس دولة اشتراكية قبل ماوفي روسيا، وهي كانت أيضاًمنقسمة الى حقلي الصناعة والزراعة، حيث وجد أن عمره لايكفي فيصبر حتى تتبدل روسيا القيصرية الى بلد صناعي تماماً، ثم تتطور الرأسمالية واستثمار العمال، فتصل الى مرحلتها النهائية، فتحدث ثورة ذاتية بحركة ديناميكية، وشعور ثوري منبعث من ذات المجتمع، و يتحقق التغير العام. ورأى أن الوقت لايسمح لينتظر حتى تتم دورة الحمل، و يأتي وقت المخاض، فيقوم هو بشؤون المرأة القابلة. ولذلک شرع من البناء العلوي، من الحزب والسياسة والفرضية الثورية والقوة، فبدّل الدولة النصف صناعية فى روسيا آنذاک الى الاتحاد السوفياتي الاشتراكي الحاضر. و بذلک تحقق المثل الفارسي المعروف: (إن عقدة واحدة من القرن خير من ذراع من الذيل) فلم يلبث بانتظار الذيل الماركسي الطويل، والقابلية الديناميكية الذاتية للعامل الاقتصادي في المجتمع الروسي، والثورة المنبعثة من ذات المجتمع. واستفاد من القرن القصير، من القوة والسياسة والتنظيم الحزبي والشعور السياسي.

٣ ــ نقض التطابق الضروري بين الاساس والبناء العلوي: ــ

بناءا على نظرية المادية التاريخية لابد في المجتمع دائما من وجود تطابق بين الاساس والبناء العلوي، بحيث يمكن معرفة الاساس بمعرفة البناء (على صورة البرهان الآني ــ اصطلاحا ــ وهي معرفةٌ نصفُ

كاملة)، ويمكن معرفة البناء بمعرفة الاساس (على صورة البرهان اللمّي ــ اصطلاحاً ــ وهي معرفة كاملة). واذا تغير الاساس، وانتقض التطابق بينه وبين البناء ينتفي التعادل الاجتماعي بالضرورة وتبدأ المشكلة، وينهدم البناء بالضرورة عاجلا أو آجلا. ومادام الاساس باقيا على حاله فالبناء العلوي ايضا ثابت وباق بالضرورة.

هذا ولكن الاحداث التاريخية المعاصرة أثبتت خلاف ذلك، الآ أنّ ماركس وانجلز عاشا سلسلة من المشاكل الاقتصادية من سنة ١٨٢٧، حتى سنة ١٨٤٧ وتعقبتها ثورات سياسية واجتماعية فزعما أن الثورات الاجتماعية نتائج ضرورية للمشاكل الاقتصادية.

ولكن ــ كما قال مؤلف كتاب (تجديد نظر طلبي) ــ: (انظر الى تلاعب التاريخ، اذ لم نجد منذ عام ١٨٤٨ حتى الآن في البلدان الصناعية مشكلة اقتصادية تتعقبها ثورة. وحتى في عصر ماركس وقبل موته حدث طغيان القوى المنتجة على علاقات الانتاج اربع مرات، ولم تحدث منها اي ثورة. وجاء بعد ذلك بعض علماء الاقتصاد كـ (ج. شومپتر) فبالغوا في حسن الظن بالمشاكل الصناعية، فسمّوها (التهدمات الخلاّقة)، واعتبروها نوافذ توجب الاطمينان بعودة التعادل والنمو الاقتصادي).

وقد تقدمت الدول الكبرى، كبريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الامريكية تقدما صناعيا عظيما، ووصلت فيها الرأسمالية الى قمة المرحلة، وخلافا لتوقعات ماركس الذي اعتبر هذه الدول في مقدمة الدول التي تحقق ثورات عمالية، وتؤسّس دولا اشتراكية، لم يتغير نظامها السياسي والحقوقي والديني، وكل مايعتبر من اجزاء البناء العلوي. فالطفل الّذي إنتظر ماركس ولادته مضت عليه الأشهر التسع ولم يولد، بل مضت عليه تسع سنين، بل بلغ تسعين سنة ولم يولد، ولا ترجى ولادته.

ولاشك أن هذه الأنظمة ستسقط آجلا أو عاجلا، إلاّ أن الثورة

التي تتوقع في هذه البلدان ليست ثورة عمالية قطعا. ولن تتحقق فيها الفرضية الماركسية للتاريخ. كما أن الدول المسماة اشتراكية، والانظمة الحاكمة عليها ستسقط ايضا، ولا تبقى على هذه الحال. ولكن النظام المستقبل لن يكون رأسماليا.

وفي قبال هذه الحقيقة وصلت الاشتراكية الى بعض البلدان فى اوربا الشرقية وآسيا وامريكا الجنوبية، مع انها لم تكن قد وصلت حدّ المخاض. ونجد اليوم دولاً متشابهة من حيث العامل الاساس، ولكنها مختلفة من حيث البناء العلوي. وأحسن مثال له الدولتان الكبريان الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة. كما أن الولايات المتحدة واليابان متوافقتان من حيث النظام الاقتصادي، وهوالرأسمالية، ولكنهما تختلفان فى النظام السياسي والدين والاخلاق والتقاليد والفن. وهناك بلدان متشابهة ومتوافقة من حيث النظام السياسي والديني وغيرهما، مع اختلاف كبير فى الوضع الاقتصادي. كلّ ذلك شواهد على أن التطابق الضروري بين الاساس والبناء العلوي، كما تقوله المادية التاريخية توهم محض.

٤ ــ عدم التطابق بين الموقع الطبقي والموقع الايديولوجي: ــ

بناءا على المادية التاريخية ــ كما بيّنا سابقا ــ لايمكن للبناء العلوي أن يتقدم على الاساس أبدا في أي مرحلة من مراحل التاريخ. إذن فالمعلومات في كل مرحلة وكل عصر وزمان ترتبط بذلك الزمان بالضرورة، وبعد انقضائه تصبح قديمة ومنسوخة وتودع محفظة التاريخ. فالمعلومات والفلسفات والاطروحات والتنبؤات والاديان كلها مواليد قهرية للمقتضيات الخاصة بعصر ظهورها، ولايمكنها ان تتطابق مع مقتضيات عصر آخر.

ولكن الثابت فى مرحلة العمل والخارج خلاف ذلك. فكثير من الفلسفات والشخصيات والافكار والمعلومات فضلا عن الاديان قد تتحقق متقدمة على عصرها وزمانها وطبقتها. وكم من فكرة بقيت تلمع

في سماء التاريخ، مع أن المقتضيات المادية لعصر حدوثها قد انعدمت تماما.

ومن العجيب أن ماركس فارق الماركسية في هذا الموضع ايضا في بعض كلماته، فقد قال في كتابه المعروف (الايديولوجية الالمانية): (قد نرى في بعض الاحيان أن المعلومات تسبق العلاقات التجريبية المعاصرة، بحيث يمكن الاستناد والاعتماد على فرضيات العلماء السابقين كحجة في نضال العصر المتأخر عنهم)(١).

٥ ـــ استقلال التطور الثقافي: ـــ

تقول المادية التاريخية: إن الثقافة والعلم في المجتمع كسائر عوامله من السياسة والقضاء والدين متعلق بالعامل الاقتصادي، ولايمكن له أن يتطور مستقلا عن العامل الاقتصادي، فالعلم انما يتطور بعد تطور وسائل الانتاج والعامل الاقتصادي.

ومن المعلوم ــ أولا ــ أن وسائل الانتاج من دون تأثير العامل البشري لا تتطور بنفسها. فهي إنما تتكامل تبعا لعلاقات الانسان مع الطبيعة وضمن أبحاثه وتجاربه. فتطور وسائل الانتاج وتكاملها مع التكامل الفني والعلمي للانسان توأمان. ولكن ماهو السابق منهما؟ هل الانسان يحصل على اكتشاف أوّلاً ثم يجري عليه تجاربه وصناعته، ام انه يجرّب فى عالم الصناعة ثم يحصل على اكتشاف؟ لاشك أن الثاني هوالصحيح. فمن البديهى أن كشف القوانين العلمية والاصول التكنولوجية انما يتم ضمن فحوص الانسان وتجاربه. واذا لم يرتبط الانسان بالطبيعة ولم يفحص ولم يجرب لم يحصل على كشف أي قانون علمي من قوانين الطبيعة أو تأسيس اي اصل فني. وهذا لا كلام فيه.

إنما البحث في أنه بعدالفحص والتجربة هل يبدأالانسان بالتكامل

---

١ ـــ تجديدنظر طلبى ص١٧٣.

العلمي في ذاته، ثم يخلق فى الخارج الوسائل الفنية، أم إن العكس هو الصحيح؟ لاشك ان الصحيح هوالشق الأول من الترديد.

هذا مضافا إلى أن التعبير بالنمو والتطور والتكامل في الانسان تعبير حقيقي، وفي وسائل الانتاج وغيرها من الوسائل الفنية تعبير مجازي. فالتكامل والتطور الحقيقي هو أن واقعا خارجيا يصل من مرحلة دانية الى مرحلة عليا، والتطور المجازي هو ان لايتغير الواقع الخارجي بعينه، وانما ينعدم و ينسخ ويخلفه أمر آخر مغاير له. فالطفل حينما يكبر يصح أن يقال حقيقة: إنه نما وتكامل، أما إذا استبدل معلّم الصف بمعلّم أعلم منه وأقدر على التربية فالوضع التعليمي في الصف قد تكامل، ولكنه تكامل مجازي. فتكامل الانسان في صنع الوسائل تكامل حقيقي، إذ ينمو و يتطور من الجهة المعنوية واقعا. ولكن تكامل الصناعة كصناعة السيارة حيث تأتى منه كل عام موديلات جديدة اكثر تعقيداً وأجهزة تكامل مجازي، بمعنى أنه ليس هناك و اقع خارجي يترك مرحلة دانية و يصل الى مرحلة عالية واقعا. فالسيارة المصنوعة في الغام الماضي لم تتغير اجهزتها، بل انعدمت ونسخت وجاءت مكانها سيارات أخرى. و بعبارة أخرى إنعدم الفرد الناقص واستبدل بفرد كامل، لاأن فرداًواحداً إنتقل— في زمانين— من مرحلة النقص الى مرحلة الكمال. واذا كان هناك تكامل حقيقي وتكامل مجازي متعاصرين، فلاشك أن التكامل الحقيقي هو الاصل والمجازي هو الفرع.

ثم إن ذلك لوصحّ فإنما يصحّ في العلوم الفنيّة، واما سائر العلوم كالطب وعلم النفس وعلم الاجتماع والمنطق والفلسفة والرياضيات فلايمكن فيها القول بالتعلق من جانب واحد. فتطور العلوم يرتبط بتطور الوضع الاقتصادي بنفس المقدار الذي يرتبط به الوضع الاقتصادي بتطور العلوم أو اقل منه. كما أعلن ذلك (ك. شمولر) ضدالماركسية قال:

(لاشک أن الوضع الاقتصادي شرط ضروري للبروز الثقافي الممتاز، ولكن لاشک ايضا في ان الحياة المعنوية والخلقية تتطور باستقلال)(١)

وإذا حذفنا من نظرية (اوغست كونت) الفرنسي قوله بانحصار معنويات الانسانية في الذهن، مع انه قسم من الاستعداد البشري ومعنويته، لكانت نظريته اثمن بكثير من نظرية ماركس في التكامل الاجتماعي. فهويدعي: (أن الظواهر الاجتماعية تتبع ضرورة علمية دقيقة، فهي تظهر كتطور ضروري في المجتمعات البشرية تحت قيادة الذهن البشري المتطور)(٢)

٦ ــ المادية التاريخية تنقض نفسها: ــ

إن المادية التاريخية تقول بأن كل فكر وكل نظرية فلسفية او علمية وكل نظام خلقي بمقتضى كونها تجليا للاوضاع المادية والاقتصادية الخاصة، ومتعلقة بالاوضاع الخارجية المختصة بها، لايمكن ان يكون لها اعتبار مطلق وقيمة مطلقة، بل تختص بزمانها الخاص. ومع انقضائه وتبدل الاوضاع المادية والاقتصادية ــ وهو أمر قهري لايقبل الاجتناب ــ يفقد ذلک الفكر أو النظرية الفلسفية أو العلمية وذلک النظام الخلقي صحته واعتباره، ولابد من استبداله بفكر جديد، ونظرية جديدة.

وبناءا عليه فالمادية التاريخية أيضا ــ وهي نظرية أُلقيت من جانب بعض من الفلاسفة وعلماء الاجتماع ــ مشمولة لهذا القانون العام. اذ لولم تكن مشمولة له لكان هناک إستثناء من هذا القانون، وهناک قانون او قوانين علمية اوفلسفية اصيلة لا تتبع العامل الاقتصادي الأساس. واذا كانت مشمولة له فالمادية التاريخية من حيث الصحة

---

١ ــ تجديدنظر طلبی ص ٢٣٩.

٢ ــ مراحل انديشه در جامعه‌شناسی ص ١٠٢.

والاعتبار تختص بزمان محدود ومرحلة خاصة، وهي تلك المرحلة التي ظهرت فيها لاقبلها ولابعدها. إذن فعلى كلا التقديرين تنتقض المادية التاريخية، أي إن المادية التاريخية بما أنها فرضية أو نظرية فلسفية وكجزء من البناء العلوي إمّا أنها تشمل غيرها ولا تشمل نفسها إذن فهي ناقضة لنفسها، وإما أن تشمل نفسها وغيرها ولكن في مرحلة معينة من الزمان، وفي غيرها لا تشمل نفسها ولاغيرها. ومثل هذه المناقشة تصدق في المادية الديالكتيكية، حيث إنها تعتبر أصل الحركة وأصل التأثير المتقابل شاملين لكلّ شيء حتى الاصول العلمية والفلسفية. وقد بحثنا عنها في المجلد الاول والثاني من كتاب (اصول فلسفه وروش رئاليسم). ومن هنايتضح أن مايقال من أن العالم معرض للمادية الديالكتيكية، والمجتمع معرض للمادية التاريخية قول لااساس له.

وهناك مناقشات أُخرى ترد على المادية التاريخية أعرضنا عن ذكرها في هذا المقام.

ولايمكنني إخفاء تعجبي من أن نظرية تكون الى هذا الحدّ فاقدة لكل أساس واعتبار ومغايرة للعلم، ومع ذلك تشتهر بأنها علمية. وهنا يتجلّى التأثير العجيب للدعاية.

الاسلام والمادية التاريخية

هل يقبل الاسلام المادية التاريخية؟ هل يبتني تحليل وتفسير الأحداث التاريخية في منطق القرآن على المادية التاريخية؟ هناك من يظن ذلك، و يدعي أن هذه الفكرة كانت اساسا لتفسير التاريخ وتحليله فى القرآن المحمدي قبل ماركس بأكثر من ألف سنة. من هؤلاء الدكتور علي الوردي من الأساتذة الشيعة فى العراق الذي ألّف كتبا قامت حوله الضوضاء، ومنها كتاب (مهزلة العقل البشري). ولعله أول من تعرض لهذا الموضوع. وقد أصبح اليوم هذا النوع من التحليل التاريخي

على لسان الاسلام دليلا على التثقف بين جماعة من الكتّاب المسلمين، وصار موضة العصر.

ولكننا نعتقد أن من يفكر هكذا فهو إما أنه لايعرف الاسلام معرفة صحيحة، أولا يعرف المادية التاريخية معرفة صحيحة، أولا يعرف شيئا منها كذلك. وملاحظة المبادئ الخمسة والنتائج الستة للمادية التاريخية التي اوضحناها كافٍ لمن يكون مطلعا على منطق الاسلام أن يعلم أنهما فى طرفي نقيض.

وحيث إن هذا النوع من التفكير حول المجتمع والتار يخ، وخصوصا إذا تحلى بالصبغة الاسلامية كذبا واتّسم بطابع الاسلام افتراءا، يشكّل خطرا عظيما على الثقافة والمعارف الاسلامية والفكر الاسلامي، فكان لِزاما علينا أن نبحث عن المسائل التي أوجدت هذا التوهم، أو يمكن أن تكون منشأ لما يقال من أن أساس المجتمع في الاسلام هو الاقتصاد، وأن هو ية التار يخ مادية.

ولابد من أن نذكر هنا بأنّ ما نتعرض له من المسائل أوسع بكثير عمّا تعرضوا لها في كتبهم، فهم تمسكوا ببضع من الآيات والاحاديث، ولكننا نضيف إلى ذلک مسائل أُخرى، يمكن أن تكون موضعا للاستشهاد، ليكون البحث جامعا وكاملا.

١ ــ وردت فى القرآن الكريم مفاهيم اجتماعية كثيرة. وقد نقلنا في مباحث المجتمع زهاء ٥٠ كلمة من مفردات القرآن حول المجتمع. ومع ملاحظة الآيات الاجتماعية في القرآن التي تشتمل على هذه المفردات يستشعر نوع انقسام فى المجتمع إلى قطبين. فقد ورد فيه نوع من هذا الانقسام على أساس الاقتصاد، أي على اساس التنعم والحرمان الاقتصادي، حيث عبّر عن أحد القطبين بالملأ (اى امتلاءالعين بالفخفخة والكبكبة) والمستكبر ين والمسرفين والمترَفين، وعن القطب الآخر بالمستضعَفين (الذين أصيبوا بالذلة والاستضعاف) والناس

(الشعوب) والذرّية (الصّغار الذين يحتقرون ولا يملأون عينا في قبال الملأ) والأراذل والأرذلون (الأوباش) (١). وجعل هذين القطبين متقابلين. هذا من جهة. ومن جهة أخرى أقر بنوع من الانقسام على أساس المفاهيم المعنوية، فجعل أحدهما الكفار والمشركين والمنافقين والفاسقين والمفسدين، والآخر المؤمنين والموحّدين والمتقين والصالحين والمصلحين والمجاهدين والشهداء.

وإذا دققنا النظر في محتوى الآيات القرآنية التي تعرضت لهذين التقسيمين وجدنا نوعا من التطابق بين القطبين الأولين المادي والمعنوي، وكذا بين القطبين الثانيين. أي إن الكافرين والمشركين والمنافقين والفاسقين هم الملأ والمستكبرون والمسرِفون والمترَفون والطواغيت، لاغيرهم ولا المتشكل منهم ومن غيرهم. وإن المؤمنين والموحدين والصالحين والمجاهدين هم المستضعفون والفقراء والمساكين والعبيد والمظلومون والمحرومون، لاغيرهم ولا المتشكل منهم ومن غيرهم. إذن فالمجتمع ينقسم إلى قطبين فقط: القطب الثري الظالم المستعمِر و يشكّله الكافرون، والقطب المستضعف و يشكّله المؤمنون. و بذلك يتبين أن انقسام المجتمع الى مستضعَف ومستضعِف هوالذي أوجد الكافر والمؤمن. فاستضعاف الآخرين منشأ الشرك والكفر والنفاق والفسق والفساد، والاستضعاف بالآخرين منشأ الايمان والتوحيد والصلاح والاصلاح والتقوى.

ولكي يتضح هذا التطابق تكفي مراجعة الآيات من آية/٥٩ (الاعراف) التي تبدأ بآية (ولقد ارسلنا نوحا إلى قومه....) إلى آية/١٣٧ التي تنتهي بآية (ودمّرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا

---

١ ــ وهذا التعبير لم يقله القرآن عن نفسه، بل نقله عن لسان المخالفين.

يعرشون) ومجموعها اربعون(١)آية، وقدورد في هذه الايات قصص الأنبياء نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام باختصار، وفي جميعها (ما عدا قصة لوط) يشاهدان الطبقة التي آمنت بالأنبياء هم المستضعفون، والطبقة التي خالفت وكفرت هم الملأوالمستكبرون.(٢) وهذا التطابق لايمكن تفسيره وتوجيهه إلاّعلى أساس الوجدان الطبقي الذي هولازم للمادية التاريخية ومستلزم لها. إذن فالواقع أن مواجهة الكفروالايمان من وجهة نظر القرآن إنعكاس من مواجهة المستضعَفين والمستضعِفين.

وقد صرّح القرآن الكريم بأن الثراء والملكية، و بتعبير القرآن (الغنى) أساس الطغيان والتمرد. أي انه يناقض التواضع والسّلم، وقد دعا الأنبياء اليها. قال تعالى: (إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى) العلق ٧. فالانسان إذا رأى نفسه غنيا ثر يا يشعر بالطغيان.

ونجد القرآن ايضا يذكر قصة قارون تأكيدا على الأثر السئ الذي تتركه الملكية في الانسان. فقارون كان من الاسباط ولم يكن قبطياً، بمعنى أنه كان من قوم موسى(ع) ومن تلك الطبقة المستضعفة على يد فرعون، ومع ذلك فهذا الفرد المستضعف حينما أصبح مالكا عظيما لاسباب خاصة تمرد وطغى على قومه المستضعفين.

قال تعالى: (ان قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم) القصص ٧٦ ألايظهر من هذا أن نضال الانبياء ضدالطغيان انما كان في

---

١ ـــ هكذا ورد في الكتاب والصحيح انها ٧٩ آية ومن العجيب انه تكرر ذكر العدد ٤٠ (المترجم).

٢ ـــ راجع ايضا الكهف/٢٨ حول من آمن بالرسول(ص) وهود/٢٧ والشعراء/١١١ حول من آمن بنوح(ع) و يونس/٨٣ حول من آمن بموسى(ع) والاعراف/٨٨ـــ٩٠ حول من آمن بشعيب(ع) والاعراف/٧٥ـــ٧٦ حول من آمن بصالح(ع). ونكتفي بهذه الآيات خوفاً من الاطالة.

الواقع نضالا ضد الملكية والمالكين؟ وقد صرّح القرآن في بعض الآيات بأن زعماء مخالفي الانبياء كانوا من المترَفين أي الغارقين في النعيم. وقد ورد هذا الامر في سورة سبأ ٣٤ كأصل وقانون عام قال تعالى: (وما ارسلنا في قرية من نذيرٍ إلاقال مترَفوها إنا بما أُرسلتم به كافرون) كلّ هذا يدل على ان مواجهة الانبياء ومخالفيهم ومواجهة الايمان والكفر كان انعكاساً لمواجهة الطبقتين الاجتماعيّتين: المستضعَفين والمستضعِفين.

٢ ــ إن القرآن يدعومخاطبيه بالناس. والناس بمعنى الجماهير، أي الشعب المحروم. وهذا يدلّ على أن القرآن يقرّ بالوجدان الطبقي، وأنه يرى أن الطبقة الوحيدة الصالحة لقبول الدعوة الاسلامية هي الطبقة المحرومة. و يدل ايضا على أن للاسلام مبعثا طبقيا وموقفا طبقيا خاصا، أي أنه دين المحرومين والمستضعفين، وأن المخاطب بالايديولوجية الاسلامية هم الجماهير المحرومة فقط. وهذا دليل آخر على أن الاقتصاد هو الأساس، وأن هو ية التار يخ مادية في رأي الاسلام.

٣ ــ لقد صرح القرآن الكريم بان القادة والمصلحين والمجاهدين والشهداء، و بالتالي الانبياء إنما يبعثون من بين السواد الاعظم لامن بين الطبقة المتنعمة الثر ية. قال تعالى حول النبي الاكرم(ص): (هوالذي بعث في الاميين رسولا..) الجمعة/٢ فالاميين هم الناس المنتسبون الى الأمة، والأُمة ليست الا الجماهير المحرومة. وقال أيضا حول شهداء الحق: (ونزعنا من كل أُمة شهيدا فقلنا هاتوا برهانكم) والمراد بالأُمة هوالجماهير المحرومة و بالبرهان شهيدهم. والقول بأن قادة الحركات والثورات يبعثون بالضرورة من بين الجماهير المحرومة يعني ضرورة التطابق بين الموقع الاعتقادي والاجتماعي والموقع الاقتصادي والطبقي، وهذه الضرورة لايمكن توجيهها إلا على أساس أن هو ية التار يخ مادية، وأن الاقتصاد هوالعامل الأساس.

٤ ــ إن ماهية حركة الانبياء في القرآن، واتخاذهم للموقف

الاجتماعي أساسية لابنائية. يستنبط من القرآن أن هدف بعثة الأنبياء ورسالتهم هو إقامة العدل والقسط، وايجاد المواساة والمساواة الاجتماعية، ورفع الفواصل الطبقية. فالأنبياء دائما كانوا يبتدأون من الأساس— وهو هدف رسالتهم— و يصلون إلى البناء العلوي دون العكس. فالبناء العلوي أي العقيدة والإيمان والإصلاح الخلقي والسيرة هو الهدف الثاني للأنبياء الذي كانوا يبحثون عنه بعد إصلاح الأساس.

قال الرّسول الأكرم(ص):(من لامعاش له لامعاد له). أي من ليست له الحياة المادية فليس له المعاد، وهو ثمرة الحياة المعنوية. وهذه الجملة تعطي تقدم المعاش والحياة المادية على المعاد والحياة المعنوية، وأنّ الحياة المعنوية بناء علوي متعلق بالحياة المادية وهي الأساس. وقال(ص) ايضا: (أللّهم بارک لنا فی الخبز، لولا الخبز ماتصدقنا ولا صلّينا). وهذه الجملة تفيد أيضا تعلق المعنويات بالماديات، وابتنائها عليها.

إن مانجده الآن من اعتقاد أكثرية الناس بأنّ جهود الأنبياء كانت منحصرة في البناء العلوي، ونشر الإيمان بين الناس واصلاح العقيدة والأخلاق والسيرة فيهم. وما كانوا يهتمّون بالعامل الأساس، أو كان في الدرجة الثانية من الأهمية، أو أنّهم كانوا يحاولون أن يصبح الناس مؤمنين معتقدين، و يقولون إنّ ذلک يستتبع بالذات إصلاح جميع الشؤون، واستقرار العدالة والمساواة، وإن المستثمرين سيأتون بانفسهم و يدفعون بأيديهم حقوق المحرومين والمستضعفين. والحاصل أن الانبياء توصلوا إلى اهدافهم عن طريق إصلاح العقيدة والايمان، ولابد لأتباعهم أن يسلكوا نفس هذا الطريق: (إن ذلک كلّه) مكر و حيلة صنعها المستثمرون و رجال الدين المرتبطين بهم من أجل الحيلولة دون تأثير تعاليم الانبياء، وروّجوا ذلک في المجتمع حتّى صار مورداً لاستقبال الأكثرية القريبة من الاتفاق. وقد قال ماركس: (إنّ أولئک الذين يصدرون

البضاعة المادية قادرون على إصدار الامتعة الفكرية للمجتمع، وأولئك الذين يحكمون على المجتمع حكما ماديا، يحكمون الحكم المعنوى أيضا، و يتسلّطون على أفكارهم).(١)

هذا مع ان مشي الأنبياء وسيرتهم كانت على خلاف مايتصوره الأكثرون، فهم كانوا يبدأون بتطهير المجتمع من الشرك والتبعيض الاجتماعيين، واستضعاف الآخرين، والوقوع تحت استضعاف الآخرين، وهذا اساس الشرك الاعتقادي والخلقي والعملي. و بعد ذلک كانوا يعملون على نشر التوحيد الاعتقادي والتقوى العملي والخلقي.

٥ ـــ ان القرآن جعل منطق مخالفي الأنبياء في طول التاريخ مقابلا لمنطق الانبياء واتباعهم. و يظهر من القرآن بوضوح أن منطق المخالفين كان دائما منطق المحافظة على الوضع الموجود، والاعتقاد بالتقاليد، والايمان بالماضي. و بعكس ذالک كان منطق الانبياء وأتباعهم منطق الاعتقاد بالتجديد، ونفي التقاليد، والتطلع إلى المستقبل. و يبيّن القرآن بذلک أن منطق الطائفة الأولى من حيث التفسير الاجتماعي فى المجتمع المنقسم إلى المستثمرين والكادحين، هو منطق المستثمرين المنتفعين من الوضع الموجود، ومنطق الانبياء وأتباعهم هو منطق المحرومين والمتضررين، حسب التفسير الاجتماعي. و يظهر من ذلک أن القرآن كان يهتم بنقل المنطق الخاص للمخالفين، والمنطق الخاص للموافقين، وليس ذلک إلا من جهة أن المنطقين كانا و يكونان متقابلين، كنفس الطائفتين في طول التاريخ. و يريد القرآن بذلک أن يعطينا مقياسا لهذا اليوم.

وفي القرآن موارد متعددة جعل فيها هذان المنطقان متقابلين. راجع الآيات ٤٠ الى ٥٠/من الزخرف، و٢٣ الى ٤٤/ من المؤمن، و ٤٩

---

١ ـــ (الايديولوجية الالمانية).

الى ٧١/ من طه، و١٦ الى ٤٩/ من الشعراء، و٣٦ الى ٣٩ من القصص. ونحن نذكر الآيات. ٢٠ الى ٢٤/ من الزخرف، من باب الشاهد، ونوضحها باختصار قال تعالى: (وقالوا لو شاء الرّحمن ماعبدناهم مالهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون. أم آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون. بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون. وكذلك ما أرسلنا من قبلك من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنّا على آثارهم مقتدون. قال أوَلو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أُرسلتم به كافرون). أي إذا كنّا نعبد الملائكة فهو يدل على أن الله أراد ذلك. وهذا اعتقاد بالجبر المطلق. وقوله (مالهم بذلك) يشير الى الكلام الدال على الجبر. وتفيد الآية أنه ليس هناك اعتقاد جدي بالجبر، ولا كتاب من السماء يمكن الاستناد إليه فى ذلك.

فنجد هنا أن مخالفي الأنبياء تارة يتمسكون بمنطق الجبر والقضاء والقدر وعدم الاختيار، وهذا المنطق ــ كما يشهد له علم الاجتماع ــ منطق المنتفعين بالوضع الحاضر، حيث انهم لا يرغبون فى تغيير للوضع الموجود، و يعتذرون بالقضاء والقدر. وتارة أُخرى يعتذرون بمتابعة سنن الآباء، و يعتبرون الماضي مقدّسا ولائقا بالاتباع، و يكتفون فى الحكم بصحة الشيء ولياقته للهداية بتعلقه بالماضي. وهذا بعينه هو المنطق الرائج للمحافظين، والمنتفعين بالوضع الحاضر.

وفي قبالهم الأنبياء الّذين يدعون ــ بدلا من اتباع التقاليد والاعتقاد بالجبر ــ إلى التفكير المنطقي والعلمي والباعث للنجاة، وهو منطق الثوريين والمعذّبين في الوضع الحاضر. وإذا ضعف المخالفون في مواجهة دليل الأنبياء وحجتهم، قالوا كلمتهم الأخيرة، وهي أنه ــ سواء قلنا بالجبر أم لم نقل، وسواء إحترمنا التقاليد أم لم نحترم ــ فانا مخالفون لرسالتكم وايديولوجيتكم. لماذا؟ لأنها تناقض كياننا الاجتماعي

والطبقي.

٦ ــ وأوضح من الجميع موقف القرآن من النضال بين المستضعفين والمستكبرين، حيث يرى النصر الاخير في صراع هاتين الطبقتين للمستضعفين، كما تبشر به المادية التاريخية على أساس المنطق الديالكتيكي. فالواقع أنّ القرآن في موقفه هذا يعلن عن وجهة السير الضرورية والجبرية للتاريخ، وأن الطبقة التي تكون بالذات واجدة للخصيصة الشورية ستنتصر في صراعها المرير ضد الطبقة التي تكون بالذات، وبمقتضى وضعه الطبقي واجدة للخصيصة الرجعية والتعلق بالماضي، وبالتالي ستكون الطبقة الأُولى وارثة للارض. قال تعالى: (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين) القصص/٥. وقال في سورة الأعراف/١٣٧: (وأورثنا القوم الّذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها وتمّت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا ودمّرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون).

وهذا الاتجاه القرآني الذي يقول بأنّ مسير التاريخ نحو انتصار المحرومين والمأسورين والواقعين تحت الاستثمار ينطبق تماما مع الأصل الذي استنتجناه سابقا من المادية التاريخية، وهو أنّ الخصيصة الذاتية للاستثمار هي الرجعية والتعلق بالماضي، وهذه الخصيصة حيث إنها تناقض قانون التكامل في الكون محكومة بالفناء. والخصيصة الذاتية للوقوع تحت استثمار الاخرين هي الثقافة والحركة والثورة، وحيث إنّ هذه الخصلة توافق قانون التكامل الكوني فهي المنتصرة قطعاً.

وهنا لا بأس بنقل قسم من المقال الذي نظّمه ونشره في رسالة جماعة من المثقفين المسلمين الذين تجاوزوا الحدّ في التثقف، ووصلوا إلى حدّ التأثر العميق بالماركسية، فننقله مع استنتاجاته. وقد ورد في ذلك المقال في ذيل الآية الكريمة السابقة هكذا:

(إنّ ألطف مافي الآية هو الموقف الذي اتّخذه الباري وجميع مظاهر الوجود فى قبال مستضعفي الأرض. ولاشكّ أنّ مستضعفي الارض في التفكير القرآني هم أولئك الأناس المحرومين المأسورين الّذين لايملكون مصائرهم جبرا وقهرا. وبملاحظة هذا المعنى، والتوجه إلى الموقف الذي اتّخذه الباري وجميع مظاهر الوجود في قبالهم أي الإرادة المطلقة الحاكمة على الكون المتعلقة بالمنة عليهم، يثار هذا السؤال، وهو أنه من سيقوم بتحقيق هذه الارادة الالهية؟. والجواب واضح، وذلك اذا لاحظنا أن النظام الإداري للمجتمعات ينقسم إلى قطبي التناقض (المستضعفين والمستكبر ين)، وعلمنا من جهة أُخرى ان الارادة الالهية متعلقة بامامة ووراثة المستضعفين في الارض، وانعدام الأنظمة المستكبرة وانتفائها في نهايه الأمر، نعلم أن الذي يحقق الارادة الالهية هم نفس المستضعفين ورسلهم، والمثقفون الملتزمون المنبعثون من بينهم.

و بعبارة أُخرى إن الرسل المبعوثين(١) من بين المستضعفين، والشهداء المنزوعين(٢) من بينهم هم الذين يقومون بالخطوات الأُولى في النضال مع الانظمة الطاغية والمستثمرة، الخطوات التي تمهد الطر يق لامامة ووراثة المستضعفين. وهذا المعنى في الواقع انعكاس لمعرفتنا القرآنية عن الثورات التوحيدية والأحداث التاريخية.(٣) بمعنى أنه كماأن

---

١ ــ ورد في تعليقهم الارجاع إلى الآية/٢ من سورة الجمعة (هوالذي بعث في الاميين رسولا) والآية/١٢٩ من سورة البقرة، حيث يستفاد منها أن الرسل من الأُمم، وهم الجماهير الكادحة. وسيأتي الكلام والبحث حول هذا الاستدلال.

٢ ــ ورد فيها أيضا الاشارة إلى الآية/٥٧ من القصص وهي قوله تعالى (ونزعنا من كل أمة شهيدا...). وافترض أنّ مفاد الآية أن الشهداء والمقتولين في سبيل الله هم دائما يقومون من بين الأمم والجماهير الكادحة. وسيأتي الكلام حول هذه الآية ايضا.

٣ ــ إن هؤلاء لم يريدوا أن يصرّحوا بأنهم يبحثون عن الشاهد للمادية التاريخية الماركسية، فعرضوا منسوجاتهم تحت ستار (إنعكاس المعرفة القرآنية).

الثورات التوحيدية من وجهة النظر الاجتماعية تدور حول محور امامة المستضعفين ووراثتهم في الارض، كذلك لابد من أن ينبعث قادتها والطبقة المتقدمة فيها من بين المستضعفين بالضرورة. ولابدّمن أن يكون الموقع الايديولوجي والموضع الاجتماعي هما الموقع الفكري والموقف الاجتماعي الخاص بالمستضعفين).

هذا البيان يشمل عدة نقاط:

أ ــ إن المجتمع ينقسم في نظر القرآن دائما إلى قطبين: المستكبرين والمستضعفين.

ب ــ إن ارادة اللّه تعالى ــ وبتعبير المقال موقف الباري وجميع مظاهر الوجود ــ متعلقة بامامة ووراثة المستضعفين والمأسورين بوجه عام، من دون تقيّد بشرط: من كونهم موحدين أو مشركين أو عبدة أوثان. فلا فرق بين كونهم مؤمنين أو غير مؤمنين. أي إنّ كلمة (الّذين) في الآية للإستغراق وتفيد العموم. والسنة الالهية قائمة على انتصار المستضعف بما هو مستضعف على المستبكر. وبعبارة أُخرى إن الماهية الاصلية للصراع الموجود فى طول التاريخ هى صراع المحرومين والظالمين، والسنة التطورية في العالم على أساس إنتصار المحرومين على الظالمين.

جـ ــ إن إرادة الله تعالى إنما تتحقق بواسطة المستضعفين أنفسهم، وإنّ القادة والمتقدمين والانبياء والشهداء يبعثون من الطبقة المستضعفة بالضرورة دون غيرها.

د ــ إن بين الموقع الفكري والاجتماعي والوضع الطبقي تطابق وتوافق دائما.

إذن فيستفاد من هذه الآية الكريمة عدة أُصول ماركسية حول التاريخ، ويستفاد ان القرآن قد بيّن نفس نظرية ماركس وفلسفته قبل ولادته بألف ومائتين سنة.

حسناً! إذا تمت هذه المعرفة القرآنية ــ كما يزعمون ــ حول

التاريخ، فما هي النتيجة التي نستفيدها من هذه المعرفة في تحليل التاريخ المعاصر؟ وقد ذكر هؤلاء مثلاً باستعجال مع الاستناد إلى هذا الأصل القرآني ــ بزعمهم ــ والاستنتاج منه، فذكروا حركة رجال الدّين الحاليّة كمثال لتجربة هذا الاصل. يقولون: إن القرآن علّمنا أنّ الطبقة المتقدمة وقادة الثورات يجب أن يكونوا من الطبقة المستضعفة، ونحن نجد اليوم أن رجال الدّين (وهم كانوا قبل اليوم أحد الأبعاد الثلاثة لنظام الاستثمار في التاريخ) قد بدّلوا موقعهم الاجتماعي وأصبحوا ثوريين. فكيف التوفيق؟ بسيطٌ جدّاً، لابد أن نحكم بصورة قطعية ومن دون شك أنّ وراء الاكمة ماوراها. فالطبقة الحاكمة لمّا وجدت كيانها في خطر أوعزت إلى رجال الدين المرتبطين بها أن يلعبوا دور الرّجل الثّوري لينقذوا بذلك أنفسهم من السقوط.

هذه هي نتيجة المعرفة الماركسية (عفوا! القرآنية). ومعلوم من هو المستفيد من هذه النتيجة.

النّقد

إنّ مامرّ من توجيه المادية التاريخية من وجهة نظر القرآن الكريم، منها ماهو خطأ أساسا، ومنها ماهو صحيح في نفسه، والخطأ في الاستنتاج. وإليك تفصيل ذلك:ــ

أولا: ــ إنّ ماقيل من أنّ القرآن يقسّم المجتمع إلى قطبين ماديين، وقطبين معنويين، وأنّه يعتبرهما متطابقين، أي إنّ الكافرين والمشركين والمنافقين والفاسقين والمفسدين في القرآن هم الملأ والمستكبرون والجبابرة، وبعكس ذلك المؤمنون والموحّدون والصالحون والشهداء فهم من الطبقة المستضعفة المحرومة، وأنّ مواجهة الكفار والمؤمنين انعكاس من المواجهة الاساسية بين المستضعفين والمستكبرين. (إنّ ذلك كله) كذب محض. فلايستفاد هذا التطابق

من القرآن أبدا، بل يستفاد عدم التطابق.

فالقرآن في دروسه التاريخية يعرّفنا بمؤمنين من صلب طبقة الملأ والمستكبرين، وأنّهم ثاروا ضد تلك الطبقة وقيمها. ومن هذا القبيل مؤمن آل فرعون الذي وردت قصته في سورة من القرآن بنفس هذا الاسم، سورة (المؤمن). وكذلك امرأة فرعون التي كانت شريكة حياته، ولم يكن فرعون يتنعم بنعمة لا تشاركه فيها. وقد أشير إلى قصتها في القرآن في سورة التحريم الآية/ ١١.

وقد ذكر القرآن الكريم قصة سحرة فرعون على وجه مثير في موارد عديدة، وبيّن أنّه كيف يثور الوجدان الفطري للبشر في طلب الحقّ والحقيقة ضدّ الكذب والافتراء والضلالة، اذا واجه الحقيقة والصدق، وأنّه كيف يرفع اليد عن جميع منافعه الشخصية، ولايخاف التهديد الفرعوني، حيث يقول: (فلأقطعنّ أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلّبنكم في جذوع النّخل). (سورة طه/ ٧١)

بل إنّ ثورة موسى عليه السّلام بنفسه حسبما ينقل القرآن الكريم ثورة تنقض المادية التاريخية، فهو وإن كان سبطيّا لا قبطيّا، ومن بني إسرائيل لا من آل فرعون، إلاّ أنّه منذ أيام رضاعه رُبّي في بيت فرعون، فكانت نشأته نشأة أبناء الملوك. ومع ذلك فانّه ثار على هذا النظام الفرعوني الّذي نشأ في صلبه، وانتفع بمنافعه، فتركه، ورجّح الرعي لدى شيخ مدين على حياة أبناء الملوك، حتى بعث للرّسالة ودخل في صراع مع فرعون بصورة علنية.

والرسول الاكرم (ص) كان يتيما في صغره، وفقيرا أيام شبابه، ثم تزوّج بخديجة صاحبة الثراء وترفّه بذلك. والقرآن الكريم يشير إلى هذه الملاحظة، حيث يقول: (ألم يجدك يتيما فآوى و...... ووجدك عائلاً فأغنى). وفي هذه المرحلة من حياته التي كان فيها متنعما أخذ جانب العبادة والعزلة. ومقتضى أصول المادية التاريخية أن يتبدل الرسول

الأكرم في هذه المرحلة إلى رجل محافظ يوجّه الوضع الموجود. ولكنه فى هذه المرحلة بالذات بدأ رسالته الثورية وثار ضدّ الرأسماليين والمرابين، واصحاب العبيد والرقيق، وضدّ نظام عبادة الوثن الذي كان مظهر تلك الحياة.

وكما أنّ المؤمنين والموحدين والقائمين بثورة التوحيد لم يكونوا جميعا من طبقة المستضعفين، بل كان الانبياء يصطادون من لم تخبث فطرته أوقلّ خبثه من الطبقة المستكبرة، فيحمّلونهم على مجاهدة أنفسهم بالتوبة، أو مجاهدة طبقتهم بالثورة، كذلك لم تكن الطبقة المستضعفة بأجمعهم من المؤمنين والقائمين بثورة التوحيد. وقد ورد فى القرآن الكريم موارد مختلفة أعتبرت فيها طوائف من المستضعفين فى صنف الكافرين، وحكم عليهم بالعذاب الالهي. (١)

اذن فليس كلّ المؤمنين من المستضعفين، ولا كلّ المستضعفين من المؤمنين. وهذا التطابق المدّعى جزاف محض. ولكن لاشك في أنّ أكثر المؤمنين بالانبياء هم دائما من الطبقة المستضعفة، أوعلى الأقل من الذين لم تتدنّس ثيابهم بجناية استضعاف الآخرين، كما أنّ أكثر مخالفي الأنبياء هم المستكبرون. وذلك لأنّ الفطرة الالهية التي هي الأرضية المستعدة لقبول رسالة السماء، وإن كانت مشتركة بين الجميع، إلاّ أنّ الطبقة المستكبرة والمترَفة مصابة بمانع كبير، وهو التلوّث والاعتياد بالوضع الموجود. فلابد له من أن ينقذ نفسه من أثقال التلوث، وقليل منهم يوفّقون لذلك. ولكن الطبقة المستضعفة لم تصب بهذا المانع، بل يجد فى ذلك مضافاً إلى إجابة نداء الفطرة نيله بحقوقه الضائعة، فهوبدخوله في سلك المؤمنين يقذف عصفورين بحجر. ومن هنا كان أكثر المؤمنين بالانبياء من

---

١ ــ راجع سورة النساء/٩٧، وإبراهيم/٢١، وسبأ/٣١ الى ٣٧، وغافر/٤٧ الى ٥٠.

المستضعفين، وأقلّهم من غيرهم. وأما التطابق بالوجه المدّعى فكلام فارغ.

ومباني القرآن في هوية التاريخ تختلف عن مباني المادية التاريخية. فالأصل في القرآن هو الروح، وليس للمادة أيّ تقدم عليها. فالحاجات المعنوية والجاذبة المعنوية في وجود الانسان هي الاصيلة، ولا تتعلق بالحاجات المادية. وكذلك الفكر هو الاصيل، دون العمل. والشخصية الفطرية النفسية للانسان مقدمة على شخصيته الاجتماعية.

فالقرآن بمقتضى بنائه على اصالة الفطرة وأنّ في باطن كلّ إنسان ـــ حتى الممسوخين كفرعون ـــ إنسان فطري قد كبّل بالقيود، يقول بامكان الحركة فى جهة الحق والحقيقة ولو بوجه ضعيف فى جميع أفراد الانسان، وان كان أبعد الممسوخين عن الانسانية. ولذا فإن الأنبياء مكلفون بأن يقوموا في أوّل مرحلة ببذل النصح والموعظة للظالمين، لعلّهم يتمكنون من تحرير الانسان الفطري المكبّل بالقيود فى باطنهم، و يثيروا شخصيتهم الفطرية ضد شخصيتهم الاجتماعية الخبيثة. ونجد أنّ هذا التوفيق قد حصل فى موارد كثيرة و يدعى بالتوبة. وقد أُمر موسى(ع) فى أول مرحلة من رسالته أن يذهب إلى فرعون، و يقوم بتذكيره، وايقاظ فطرته، فان لم تُجد الموعظة يحاربه آنذاك. فمن وجهة نظر موسى(ع) قد قيّد فرعون وأسر إنساناً في باطنه كما أُسر أناسا في الخارج، فهو يبدأ بإثارة الاسير الداخلي ضدّ فرعون، وفي الواقع يثير الفرعون الفطري الذي هو إنسان أو نصف انسان متبقي ضدّ الفرعون الإجتماعي، أي ذلك الذي صنعه المجتمع.

قال تعالى: (إذهب إلى فرعون إنّه طغى. فقل هل لک إلى أن تزكّى وأهديک إلى ربّک فتخشى)(١)

---

١ ـــ النازعات/١٧ـــ١٩. راجع أيضا سورة طه/٤٤ـــ٤٥.

فالقرآن يقدّر و يعظّم الهداية والارشاد والتذكير والوعظ والبرهان والاستدلال المنطقي، (الذى يعبّر عنه القرآن بالحكمة). فمن وجهة نظر القرآن يمكن لهذه الامور ان تغيرالانسان ومجرى حياته، و تبدّل شخصيته، وتحقّق في باطنه ثورة معنو ية. والقرآن يرى للايديولوجية والتفكير دوراً غيرمحدود، خلافاً للماركسية والمادية التي تحصردور الهداية والارشاد في تبديل طبقة في نفسها الى طبقة لنفسها. أي إدخال التضاد الطبقي في مرحلة الشعور فقط.

ثانياً: إنّ ماقيل من أنّ المخاطب في القرآن هوالناس، والمراد به الجماهير المحرومة، فالمخاطب في الاسلام هوالطبقة المحرومة، والايديولوجية الاسلامية إيديولوجية الطبقة المحرومة، والاسلام يختار أتباعه و جيوشه من المحرومين فقط، خطأ أيضا. نعم، الاسلام يخاطب الناس، ولكن الناس هم البشر، أي عامة أفراد الانسان. ولايوجد في أي معجم أو أي عرف عربي تفسيرالناس بالطبقة المحرومة، ولايشتمل على مفهوم الطبقة أصلا. قال تعالى: (ولله على الناس حجّ البيت من استطاع اليه سبيلا). هل يمكن تفسير هذا الخطاب بانه موجّه إلى المحرومين؟! وهكذا سائر الخطابات الموجهة بعنوان (ياأيّها النّاس) وهي كثيرة في القرآن، ولايقصد بشيء منها الجماهير المحرومة، بل المراد عموم الناس. والعمومية فى خطابات القرآن تنبع من نظر ية الفطرة الواردة فيه.

ثالثا: إنّ ماقيل من أن القرآن يرى أنّ جميع القادة والانبياء والمتقدمين والشهداء يبعثون من بين المستضعفين فقط خطأ آخر في فهم معاني القرآن، فلم يرد فيه كلام يدّل على ذلك. وأمّا الاستدلال بقوله تعالى: (هوالذي بعث في الأُميين.....) و دعوى أن النبيّ بعث من بين الأمة، و المراد بالامة الجماهير المحرومة استدلال مضحك. فانّ (الأُميين) جمع (أُمي)، ومعناه من لايقرأ ولايكتب، وهو منسوب إلى أُمّ لا إلى الأُمة. مضافا إلى أنّ الأمة بمعنى المجتمع، و هومركّب من

طوائف مختلفة، بل قديكون مركبا من طبقات مختلفة، وليس معناه الجماهير المحرومة بوجه. وأعجب من ذلک الاستدلال بآية/٧٥ من سورة القصص حول الشهداء. قال تعالى: (ونزعنا من كل أُمة شهيدا فقلنا هاتوا برهانكم) و قد فسّر هؤلاء هذه الآية ــ أو بالاحرى حرّفوها ــ بهذا الوجه: (إنّا نبعث من كلّ أمة (الجماهير المحرومة) شهيداً (أي قتيلا في سبيل الله) فنجعل منه رجلاً ثور يا، ثم نقول للأُمم: ليأت كل منكم ببرهانه، أي ذلک الشهيد، او الشخصية الثور ية المقتول في سبيل الله)

ولابدّ هنا من ذكر هذه النقاط:

أ ــ إنّ هذه الآية والتي قبلها مرتبطتان بيوم القيامة. والآية التي قبلها هي: (و يوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون).

ب ــ كلمة (ونزعنا) معناهافصل الشيئ عن الشيء، لاالبعث والا ثارة.

ج ــ الشهيد في هذه الآية ليس بمعنى المقتول في سبيل الله، بل معناه الشاهد على الاعمال. والقرآن يعدّ كل نبيّ شاهداً على أعمال أمته. ولاتجد في القرآن مورداً واحداً أطلقت فيه كلمة الشهيد على معناه الرائج هذا اليوم، أي المقتول في سبيل الله. نعم، ورد استعمالها في هذا المعنى على لسان الرسول الاكرم(ص) والائمة الاطهار(ع). فانظر كيف تحرّف آيات القرآن من اجل توجيه فكرة ماركسية باطلة.

رابعا: ماهو هدف الانبياء؟ هل الهدف الاصلي لهم هو إقامة العدل والقسط، أم ايجاد رابطة الايمان والمعرفة بين العبد والرب، أم كلاهما فيكون الانبياء من حيث الهدف ثنو يين، أم ان هناک وجهاً آخر؟ قدمر الجواب على هذا السؤال في مبحث النبوة فلا نعيد.(١) وهنا نقتصر

---

١ ــ (الوحي والنبوة. الرسالة الثالثة من هذه المجموعة ص٣٧ــ٤٣) من الاصل الفارسي.

على البحث في مشي الأنبياء وكيفية عملهم:

إن الانبياء - كما ذكرنا في مباحث التوحيد العملي ايضا(١) - لم يقتصروا في العمل - كما يظن بعض المتصوفة - على إصلاح الانسان عن طريق تحريره من الداخل بقطع علاقته عن الاشياء. ولم يكتفوا - كما يظن بعض الماديين - بتعديل واصلاح الروابط الخارجية للوصول إلى تعديل واصلاح الروابط الداخلية. فالقرآن الكريم يقول في جملة واحدة وفي آن واحد: (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم ألاّ نعبد إلاّ الله ولانشرك به شيئا ولايتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله) آل عمران/٦٤

إنّما الكلام في أنّ الانبياء هل يبدأون عملهم من الداخل أو من الخارج؟ هل يبدأون بثورة داخلية عن طريق إيجاد العقيدة والإيمان والحماس المعنوي، ثم يختارون الناس الواجدين للثورة التوحيدية الفكرية والاحساسية والعاطفية لثورة التوحيد الاجتماعي والاصلاح الاجتماعي واقامة العدل والقسط، أم أنهم يبدأون بالتشديد على المحركات المادية، أي يثيرون الناس عن طريق لفت الانظار إلى أنواع الحرمان والغبن الاجتماعي والاستضعاف، و بعد إبادة الشرك والتبعيض الاجتماعيين يبحثون عن الايمان والعقيدة والاخلاق؟

قليل من الدقة والنظر في سيرة الانبياء واولياء الله تعالى يكفي للعلم بأنهم - خلافا للمصلحين أو المدعين للاصلاح البشري - كانوا يبدأون من الفكر والعقيدة والايمان والحماس المعنوي والحب الالهي والتذكير بالمبدأ والمعاد. و يتضح ذلك بملاحظة ترتيب السور والآيات المنزلة من القرآن الكريم، وأنها بدأت من أي الأمور، وكذلك ملاحظة

---

١ - (تفسير الكون على اساس التوحيد الرسالة الثانية ص ٦٢ - ٨١) من الاصل الفارسي.

سيرة الرسول الأكرم(ص)، واختلافها من حيث الامور التى باشر بها في السنين الثلاثة عشر التي قضاها في مكة، والسنين العشرة التي قضاها في المدينة.

خامساً: ان مايقال من أنّ منطق مخالفي الانبياء منطق المحافظين، فهو أمر طبيعي إلا انه اذا كان المستفاد من القرآن أن مخالفي الانبياء على وجه العموم كان هذا منطقهم بلا استثناء صحّ الاستنتاج بأن المخالفين كلهم كانوا من الطبقة الثرية المترفة المستثمرة، إلاّ أن المستفاد منه أن ذلک كان منطق زعماء المخالفين، وهم الملأ والمستكبرون. وحيث إنهم كانوا يملكون البضائع المادية للمجتمع كانوا أيضا ــ كما يقول ماركس ــ يصدرون هذه البضاعة الفكرية لسائرالناس. وأما أن منطق الانبياء كان منطق التحرک والتعقل وعدم الاهتمام بالسنن والتقاليد، فهو أمر طبيعي أيضا، إلاّ أنّ ذلک لم يكن من جهة تأثرهم بالحرمان والغبن الطبقي والاستضعاف، ولم يكن هذا المنطق انعكاسا قهريا وطبيعيا لذلک الحرمان، بل إن السبب فى ذلک أنهم كانوا قد بلغوا القمة فى الرشد والكمال الانساني، أي في المنطق والعقل والعواطف والاحاسيس البشرية. وسيأتي أن البشر كلما تعالى في الرشد والكمال الانساني قلّ ارتباطه بالجوالطبيعي والاجتماعي والأوضاع المادية المحيطة به وقرب من الغنى والاستقلال الذاتي. فالمنطق المستقل للانبياء كان يستوجب ان لايتقيدوا بالتقاليد والعادات والسنن القديمة، وان يمنعوا الناس من التقليد الاعمى لتلک السنن والتقاليد.

سادساً: أن ماقالوه حول الاستضعاف غير صحيح أيضــا. وذلک لأن القرآن صرّح في آيات أُخرى بمصير التاريخ ومآله، و بيّن فيها ضمنا مجرى التاريخ بوجه آخر، وفي صورة أُخرى. وتلک الآيات تفسّر وتقيّد مفادهذه الآية اذا افترضنا صحة مافسّرت به. ومن جهة أُخرى فآية الاستضعاف ــ خلافاً لما هوالمعروف ــ لم تبين قانوناً عامّا، حتى تحتاج فى

مقام المقايسة بسائر الآيات الواردة فى هذا الباب الى تفسير و تقييد، بل هي مرتبطة بالآية السابقة والآية اللاحقة لها. وبملاحظة هاتين الآيتين يتضح أنّ هذه الآية ليست بصدد بيان قانون عام على الوجه المذكور في الاستدلال. اذن فالبحث في هذه الآية من جهتين:

الجهة الاولى: فى مفاد الاية على افتراض فصلها عن الآيتين: التي قبلها والتي بعدها، و بناءا على إفادتها قانونا عامّا تاريخيا، ومع مقايستها بسائر الآيات التي وردت في بيان قانون تاريخي آخر مخالف لهذا القانون، واستخراج النتيجة من ملاحظة المجموع.

الجهة الثانية: في أن هذه الآية ليست في مقام بيان قانون عام تاريخي على الوجه الذي جاء فى الاستدلال.

أمّا الجهة الأُولى فقد ورد في عدة من الآيات بيان مآل التار يخ و مصيره، و بيّن فيها ضمنا مجرى التار يخ و مسيره، وأنّه يتم بانتصار الايمان على الكفر، والتقوى على الفجور، والصلاح على الفساد، والعمل الصالح المرضي لله على العمل القبيح. في سورة النور آية/٥٥: (وعدالله الّذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الارض كما استخلف الّذين من قبلهم وليمكنّن لهم دينهم الّذي ارتضى لهم وليبدلّنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لايشركون بي شيئا).

في هذه الآية وعدالله النصر النهائي وخلافة الأرض و وراثتها للمؤمنين الصّالحين. فهذه الآية ــ خلافا لآية الاستضعاف التي وردت حول المستضعفين والمحرومين والمظلومين ــ جعلت عنوان الوعد صفة إيديولوجية، وأُخرى خلقية وعملية. فالواقع أنّها تعلن عن الانتصار والسلطة النهائية لنوع من العقيدة والايمان ونوع من العمل. و بعبارة أخرى أعلنت الآية عن إنتصار الانسان الواصل إلى الايمان والمدرك للحقيقة والعامل على الصّراط المستقيم. والموعود فيها ــ أوّلاً ــ الاستخلاف، أي التسلّط على القدرة و قطع أيدي المقتدر ين السابقين. و ــ ثانياً ــ إستقرار

نظام الدّين، أي تحقق جميع القيم الخلقية والاجتماعية للاسلام، من العدل والعفاف والتقوى والشّجاعة والإيثار والمحبة والعبادة والاخلاص وتزكية النفس وغيرها. و ــ ثالثا ــ طرد كلّ أنواع الشرك في العبادة أو الطاعة.

وقال تعالى في سورة الأعراف/١٢٨: (قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إنّ الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين).

قوله تعالى: والعاقبة للمتقين، أي السنة الالهية قائمة على أنّ المتقين هم وراث الارض في النهاية.

وقال تعالى في سورة الانبياء آية/١٠٥ (ولقد كتبنا في الزبور من بعدالذكر أنّ الارض يرثها عبادي الصالحون). وهناك آيات أخرى في هذا الباب.

فكيف التوفيق بين الآيات؟ أنأخذ بمضمون آية الاستضعاف، أم آية الاستخلاف وسائر الآيات؟ هل يمكن أن يقال: إن مفاد الطائفتين من الآيات وان كان مختلفا في الظاهر، إلاّ أنّهما يبينان حقيقة واحدة نظرا إلى أنّ المستضعفين هم المؤمنون والصالحون والمتقون، وبالعكس. فالاستضعاف عنوانهم الاجتماعي والطبقي، والايمان والعمل الصالح والتقوى عنوانهم الايديولوجي؟

الجواب هوالنفي. وذلك ــ أوّلاً ــ من جهة ما أثبتناه سابقاً من أنّ نظرية تطابق مايسمى بالعناوين الظاهرية من الايمان والصلاح والتقوى، مع ما يسمىّ بالعناوين الأساسية من الاستضعاف والحرمان والاستثمار غير صحيحة، من وجهة النظر القرآنية التى تقول بامكان أن تكون طوائف من المؤمنين غير مستضعفين، وأن تكون طوائف من المستضعفين غير مؤمنين. بل قد عرّفنا القرآن بكلتا الطائفتين. نعم ــ كما أشرنا سابقا ــ إنّ الايديولوجية التوحيدية المبتنية على القيم الالهية

من العدل والإيثار والاحسان، اذا عرضت على مجتمع طبقي، فمن البديهي أن أكثر أتباعه سيكون من المستضعفين، لعدم وجود تلك الموانع التي تسدّ طريق الفطرة في المخالفين أمامهم، ومع ذلك فالطبقة المؤمنة لا تنحصر بالطبقة المستضعفة.

و ـ ثانيا ـ من جهة أنّ كلاً من الآيتين تعلن عن نوعين من حركة التاريخ الميكانيكية، فآية الاستضعاف تبيّن أنّ مجرى التاريخ ومسيره هوالصراع الطبقي، وأنّ الحركة تكتسب ميكانيكيتها من الضغط الذى يمارسه المستكبرون، ومن نفسيتهم الرجعية بالذات، ومن الرّوح الثورية لدى الكادحين لأنّهم كادحون. والنتيجة ـ كما هو واضح ـ انتصار الطبقة المستضعفة، سواء تمتعوا بالايمان والعمل الصالح ـ بالمفهوم القرآني ـ أم لا. فتشمل الآية ـ مثلا ـ الشعب الكادح في فيتنام وكمبوديا. وإذا أردنا أن نفسر الآية من وجهة إلٰهية فنقول: إنها بصدد بيان قانون حماية الحق للمظلومين. قال الله تعالى: (ولاتحسبنّ الله غافلاً عما يعمل الظالمون) إبراهيم/٤٢. أي قانون العدل الالهي. فكلّما ظهرأوسيظهر من مفاد آية الاستضعاف، أي الوراثة والامامة إنما هو مظهر للعدل الإلهي.

وأمّا آية الاستخلاف ونظائرها فتبيّن من الوجهة الطبيعية حركة ميكانيكة أخرى للتاريخ، ومن الوجهة الإلهية قانوناً أشمل و أوسع من قانون العدل الالهي، و يشمل ذلك القانون أيضاً.

وتلك الحركة الميكانيكية التي تشير إليها هذه الآية ونظائرها هي أن بين أنواع الصراع المختلفة، والّتي لها وجود و ماهية مادية وانتفاعية صراعاً خاصاً طابعه أنه (للّه وفي اللّه)، وهو يقصد القيم لا المنافع، فهو مقدّس و مبرّأ من طلب المنافع والاغراض الماديه، و يقوده الانبياء، ومن بعدهم المؤمنون. وهو يحاول دائما قيادة البشرية نحوالحضارة الانسانية التي يصنعها هذا الصراع المقدس. وهذا هوالذي يستحق أن يدعى صراع

الحق و الباطل، وهوالذي دفع بالتار يخ إلى الامام من الجانب الانساني، والمعنو يات الانسانية. والقوة الدافعة الاصلية لهذا الصراع ليس هي الضغط من جانب طبقة اخرى، بل هي العامل الغر يزي الفطري الذي يدعوالى الحقيقة، ومعرفة نظام الكون كما هو، و يدعوإلى العدالة أي تنظيم المجتمع كما يجب ان يكون.

اذن فالذي دفع البشر ية إلى الأمام ليس هوالشعور بالحرمان والغبن الاجتماعي، بل هوالشعور الفطري نحو طلب الكمال.

فالغرائز والقابليات الحيوانية لدى الانسان في مؤخرة التار يخ هي نفسها التي كانت في مقدمته، ولم يكن لها نمو وتكامل جديد فى طول التار يخ. ولكنّ القابليات البشر ية في الانسان تتكامل تدريجيّا، حتى تنقذ نفسها في المستقبل من القيود المادية والاقتصادية، وتتعلق بالعقيدة والايمان أكثر مما هي عليه الآن. فجرى تكامل التار يخ ليس هوالصراع الطبقي والمادي والمنافعي، بل هوالصراع الايديولوجي والعقائدي والالهي والايماني. هذه هي الحركة الميكانيكية الطبيعية لتكامل التار يخ، وانتصار الطيبين والصالحين، والمجاهدين في طر يق الحق.

وأمّا الوجهة الالهية لهذا الانتصار، ولكل مايتحقق في طول التار يخ و يتكامل، و يصل الى غايته في النهاية هوتجلي الر بو بية الالهيّة، وظهور رحمته التي تقتضي تكامل الموجودات، لامجرد العدالة الالهية التي تقتضي جبران التعديات. و بعبارة أخرى إن ماوعده الله هو ظهور الر بو بية والرحمة والكرم الالهي، لامجرد ظهور نقمته وجبروته.

إذن فتبين أنّ لكلّ من آية الاستضعاف، و آية الاستخلاف ونظائرها منطق خاص من حيث الطبقة المنتصرة، ومن حيث المجرى الذي يمرفيه التار يخ، حتى يصل الى ذلک الانتصار، ومن حيث الميكانيكية أي العامل الطبيعي لحركة التار يخ، ومن حيث الوجهة الالهية، اى مظهر ية اسماء الله. وتبيّن أيضا أنّ آية الاستخلاف أجمع

وأشمل، من حيث النتائج التي يظهر منها. فما تحصل عليه البشر ية طبقا لآية الاستضعاف جزء، بل جزء صغير مما تحصل عليه طبقاً لآية الاستخلاف. والأمر الذي تعلن عنه آية الاستضعاف، وهو دفع الظلم عن المظلوم، و بعبارة أخرى حماية الرّبّ عن المظلومين جزء مماتعلن عنه آية الاستخلاف.

وأمّا في الجهة الثانية فالبحث يقع في آية الاستضعاف: الواقع أنّ هذه الآية ليست بصدد بيان قاعدة عامة، و بالتالى فهي لا تبيّن مجرى التار يخ، ولا تشير إلى ميكانيكيته، ولاتحكم بأن الانتصار النهائي للمستضعفين من حيث أنّهم مستضعفون. وانّمانشأ توهم أنّ هذه الآية تبيّن قاعدة عامة من فصلها عمّا ترتبط به من الآيات السابقة واللا حقة، و من توهّم أنّ كلمة (الّذين استضعفوا) تفيد العموم والاستغراق. و على أساس ذلک أستنبط هذه القاعدة المعارضة للقاعدة المستفادة من آية الاستخلاف.

وإليک فيما يلي الآيات الثلاث: (إنّ فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبّح أبناءهم و يستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين. ونر يد أن نمّن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين. ونمكّن لهم في الأرض ونُري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) القصص ٤ــ٦.

هذه الآيات مترابطة و هي بأجمعها تبيّن موضوعا واحداً. و يلاحظأن جملة (ونمكّن لهم في الارض)، وجملة (ونُري فرعون وهامان....) من الآية الثالثة معطوفتان على جملة (أن نمّن....) من الآية الثانية و مكملتان لمفادها، وعليه فلايمكن الفصل بين هاتين الآيتين. ومن جهة أخرى يلاحظ أن محتوى الجملة الثانية من الآية الثالثة التي تبيّن مصير فرعون، أي جملة (ونُري فرعون و هامان....) ترتبط بمحتوى الآية الاولى التي يبيّن فيها تجبره وطغيانه، فلا يمكن فصل الآية

الشالثة عن الأولى، وحيث إنها معطوفة على الثانية ومكملة لمفادها فهي ايضا لا تفصل عن الأولى.

فلو لم تكن الآية الثالثة، أولم تكن متعرضة لمصير فرعون وهامان أمكن أن نفصل الآية الثانية عن الاولى، ونعتبرها مستقلة، ونستفيد منها قاعدة عامة. ولكنّ الترابط القوي بين الآيات الثلاث يمنع من إستفادة هذه القاعدة. والّذي يستفاد من مجموعها أنّ فرعون كان يستعلي على الناس، و يفرّق بينهم، و يستضعفهم و يقتل أولادهم، وفي نفس الوقت كانت إرادتنا مستقرة على أن نمّن على اولئک الناس المستضعفين والمظلومين والمحرومين، وأن نجعلهم الأئمة والوارثين. إذن فكلمة (الّذين) إشارة إلى معهود، ولا تفيد العموم الاستغراقي.

أضف إلى ذلک أنّ في الآية ملاحظة أخرى، وهي أنّ جملة (ونجعلهم) معطوفة على جملة (أن نمنّ)، فتفيد أنّ المنّة عليهم بشيءٍ غير جعلهم أئمة، ولم يقل (بأن نجعلهم..) حتّى تفيد أنّ المنّة عليهم متعلقة باعطاء الامامة والوراثة، كما تعارف تفسير الآية به. إذن فالمستفاد من الآية أننا أردنا أن نمنّ على أولئک المستضعفين بارسال الرّسول والكتاب السماوي (موسى(ع) والتوراة)، والتعليم والتربية الدينية، وايجاد عقيدة التوحيد، وأن نجعلهم من المؤمنين والصالحين، و بالتالي نجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين. فالآية تريد أن تقول: (ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا) بموسى والكتاب الذي نزّل على موسى (ونجعلهم أئمة....).

بناءا على ذلک فمفاد آية الاستضعاف و إن كان خاصّا إلاّ أنّه بعينه هو مفاد آية الاستخلاف، أي أن الآية تبيّن مصداقا من مصاديق تلک الآية. وهذا ـ مضافا إلى أنّه يستفاد من عطف جملة (ونجعلهم أئمة....) على جملة (أن نمنّ)ـ واضح في نفسه بحيث لايحتمل ان تفيد الآية أنّ بني إسرائيل وصلوا إلى الامامة والوراثة لأنهم كانوا مستضعفين،

سواء كان موسى يبعث بالنبوة أم لا، وسواء كانت رسالة السماء تنزل عليهم أم لا، وسواء كانوا يؤمنون بها أم لا.

ولعلّ أنصار نظرية المادية التاريخية يقولون: إن الثقافة الاسلامية من حيث الرّوح والمعنى إما أن تكون ثقافة الطبقة المستضعفة، أوثقافة الطبقة المستكبرة، أوثقافة جامعة بينهما. فإن صحّ الإفتراض الأول لزم أن تأخذ صبغة تلك الطبقة، وأن يكون محور ثقافته الطبقة المستضعفة من حيث المخاطب والرسالة والموقف الاجتماعي. وإن صحّ الافتراض الثاني ـ كما يدعيه مخالفو الاسلام ـ فلابدّ أن تكون ثقافته طبقية الصبغة، وأن تدور حول محور طبقة خاصة، وأن تكون رجعية لاإنسانية، و بالضرورة لا تكون إلهية. وهذا لايرضى به أي مسلم، مع أنّ كلّ جزء من هذه الثقافة تشهد بخلافه.

يبقى أن نقول: إنّها ثقافة جامعة، بمعنى أن تكون حيادية غير مهتمة بهذه الشؤون، ومنعزلة غير شاعرة بالمسؤولية والتعهد. وهي الثقافة التي تترك شؤون الرّب للرب، وشؤون قيصر لقيصر، وتريد أن تصلح بين الماء والنار، والمظلوم والظالم، والمستثمِر والمستثمَر، وأن يجمعهم تحت خيمة واحدة. ومثل هذه الثقافة أيضا لا تكون إلا ثقافة محافظة تعمل لصالح الطبقة المستكبرة المستثمِرة. وكما أنّ الجماعة من النّاس إذا التزموا طريق الحياد، وعدم الاهتمام والشعور بالمسؤولية والانعزال، ولم يتدخلوا في الصراع الاجتماعي بين الطبقة المستثمِرة والمستثمَرة يعدّون من حماة الطبقة المستثمِرة ومؤيّديها، كذلك الثقافة إذا كانت الروح المهيمنة عليها روح الحياد وعدم الاهتمام، فلابدّ أن تعد ثقافة الطبقة المستكبرة عمليّا. وحيث أنّ الثقافة الاسلامية ليست ثقافة حيادية، ولا ثقافة الطبقة المستكبرة، فيجب أن تكون ثقافة الطبقة المستضعفة، وأن يكون محورها هذه الطبقة من حيث المبعث والرسالة والخطاب والموقف الاجتماعي.

وهـذا الـبيان خاطئ جدا. والذي يغلب على الظّن أن الاساس في اعتقاد بعض المثقفين المسلمين بالمادية التاريخية أمران:

(أحدهما) توّهم أنه إذا كانت ثقافة الاسلام ثقافة الثورة، أو إذا أرادوا أن يخلـقـوا لـلاسـلام ثـقـافـة ثـور يـة فـلابـد أن يلجأوا إلى المادية الـتـاريخـيـة. وأمـا سـائـر الـكلمات التي يتبجّحون بها من أن ذلك ملهم من المعرفة القرآنية، أو أنه انعكاس لمعرفتنا بالقرآن، أو أن هذا مانستنبطه من آيـة الاسـتـضـعـاف، كلّ ذلك أعذار وتوجيهات لهذا الموقف المتخذ مـسـبـقـاً. وهـكـذا ـــ يـنـحرفون عن منطق الاسلام بعيدا جدا، و ينزّلون المـنـطـق الاسـلامـي الطاهر، الانساني، الفطري، الالهي إلى مستوى منطق مـادي محـض. فـهـؤلاء المـثـقفون يظنون أن الطّر يق الوحيد لكون الثقافة ثـور يـة هـي أن تـكـون مـنـحصرة في التعلق بالطبقة المحرومة والمستثمرة، فـتـنـبعث من هذه الطبقة وتسير في صالحها، و يكون خطابها أيضا موجّها اليـها فقط، و يكون الموقع الاجتماعي والطبقي لقادتها ومرشديها وأئمتها هو موقـع هـذه الـطـبـقـة، و يـكـون مـوقـف تلك الثقافة من سائر الطوائف والـطـبـقات موقف الصراع والحرب والعداء لاغير. و يظن هؤلاء المثقفون أن الـثـقـافـة الثور ية لاتحصل إلا عن طر يق الرغيف، وان جميع الثورات الـعـظـيـمـة في التار يخ حتى ثورات أنبياء الله(ع) كانت ثورات الرغيف ومـن أجـل الـرغـيـف. فـهـذا أبـوذرالـعـظـيم، حكيم الأُمة والعبد الصالح المخـلـص لله الآمـر بـالمـعروف والناهي عن المنكر والمجاهد في سبيل الله قد صـنـعـوا مـنـه رجـلا معقدا يثور من أجل الرغيف، وأنه كان يشعر بالجوع شـعورا مباشرا، ولذلك فإنه من أجل جوعه جوّز شهرالسيف والهجوم على الـنـاس، بل اعتبره لازماً واجباً، وأن أهميته الوجودية إنما تنشأ من شعوره الشخصي بألم الجوع، ولذلك فانه كان يشعر بما يمّر على الجياع من طبقته مـن الألم، و يـتـعـقـد نـــفـسيـاً ضـدّ أولـئـك الذين يتسببون في هذا الجوع الجـمـاعـي، و يـقـوم بصراع متواصل ضدهم ولاشيئ وراء ذلك. فينتهي

الى هذه النهاية الوضيعة تعريفهم لشخصية لقمان الأمة الموّحد العارف بالله والمؤمن المجاهد المتفاني في الدّين، والذي يعدّ ثاني الرجال الكاملين في الاسلام.

و يظنّ هؤلاء المثقفون أن الثورة ـ كما قال ماركس ـ لا تنشأ إلاّ من حركة شعبية مدمرة(١). فهؤلاء لا يدركون أن أي ثقافة أومدرسة أو إيديولوجية إذا كان لها مبعث إلهي، وكان خطابها متوجها إلى الانسان أو ـ بالأحرى ـ الفطرة الانسانية، وكانت رسالتها جامعة شاملة، وموقفها الاجتماعي هوالعدالة والمساواة والمواساةوالطهارة والمعنو ية والحب والاحسان والمقاومة ضدالظلم، فبامكانها أن تخلق حركة عظيمة وتحقق ثورة عميقة، ولكن ثورة الهية انسانية تموج فيها الجذبة الالهية، والنشاط المعنوي، والقيم الانسانية، كما نشاهد نماذج منها في التار يخ، وأوضح مثال لها الثورة الاسلامية المحمدية(ص).

ولايدرک هؤلاء المثقفون أن الشعور بالمسؤولية والتعهد والاهتمام وعدم التزام جانب الحياد في أي ثقافة لا تتوقف على أن يكون مبعثها الطبقة المحرومة المظلومة. و يظنون ان الثقافة الجامعة لابد من ان تكون حيادية غير مهتمة، ولم يدركوا أن المدرسة أو الثقافة الجامعة إذا كان مبعثها إلٰهياً ومخاطبها الانسان أي الفطرة الانسانية فإن من المستحيل ان تكون حيادية غيرمهتمة وغير شاعرة بالمسؤلية والتعهد. فإن الذي يستوجب التعهد والاحساس بالمسؤولية ليس هو الإنتماء إلى الطبقة المحرومة، بل هو الانتماء إلى اللّه والوجدان البشري.

فهذا أحد الاصول الجذر ية للخطأ الذي ارتكبه هؤلاء بالنسبة الى علاقة الاسلام بالثورة.

والاساس الآخر لهذا الخطأ يرتبط بعلاقة الاسلام بمواقفه

---

١ ـ ماركس و ماركسيسم ٣٩.

الاجتماعية. فهؤلاء المثقفون شاهدوا بوضوح في تفسير القرآن للتاريخ، وتحليله لحوادثه خلال نهضات الانبياء أنه يتخذ موقفا قويا في صالح المستضعفين، ومن جهة أخرى لايمكنهم الشك في الأصل الماركسي القائل بالتطابق بين الفكر والطبقة، أو بين الموقع الاجتماعي والموقع العقائدي والعملي، ولايتصورون خلاف هذا الاصل،فيستنتجون من مجموع ذلك أن القرآن حيث إنه يعتبر موقف الثورات المقدسة والتقدمية لصالح المستضعفين، وفي طريق إعادة حقوقهم وحرياتهم. فمبعث جميع الثورات المقدسة والتقدمية من وجهة نظر القرآن، هو الطبقة المحرومة والمستثمرة والمستضعفة. وبالتالي فهوية التاريخ في نظر القرآن مادية واقتصادية، والاقتصاد هو العامل الأساس.

وقد تبيّن مماذكرناه إلى هنا أن القرآن يؤكد على أصالة الفطرة، وأنّها المنطق الحاكم على حياةالانسان، وهي في النقطة المقابلة للمنطق الانتفاعي الذي هومنطق الانسان المنحطّ ذوالخصال الحيوانية. ولذلك فان الاسلام لايقبل اصل (تطابق الفكرة الاجتماعية وطبقةالمفكر) أو (تطابق الموقع الاجتماعي والموقع العقائدي)، و يعتبره أصلاً غيرانساني، بمعنى أن هذا التطابق إنما يصدق في الانسان غيرالواصل الى درجة الانسانية، وغيرالواجد للتعليم والتربية الانسانية، والذي لايعتمد إلاعلى منطق الانتفاع، ولايصدق في الانسان المتعلم والواصل الى الانسانية والمعتمد على منطق الفطرة.

أضف الى ذلك أن التعبير القائل بأن الموقف الاسلامي في صالح المستضعفين لايخلو من التجوز والمسامحة، فالموقف الاسلامي هوالسير نحو العدالة والمساواة. ومن البديهي ان المستفيد من هذا الموقف الاسلامي، والمنتفع به هم المحرومون والمستضعفون. والمتضرر به هم الظالمون والمستأثرون والمستثمرون، بمعنى أن الاسلام حينما يريد تحقيق منافع وحقوق طبقة بعينها فان هدفه الأساس هوتحقيق إحدى القيم

الانسانية وتأسيس اصل انساني. و بذلک تتضح مرة أخرى أهمية اصل الفطرة الذي ورد صريحاً في القرآن، و ينبغي أن نعبّرعنه بأمّ المعارف الاسلامية.

إن الكلام حول الفطرة كثير، ولكن التوجّه إلى عمقها والابعاد الوسيعة التي تشملها قليل. فنرى ـــ في الغالب ـــ أن من يبحث حول الفطرة حيث انه لم يتفطن لابعادها الوسيعة يختار في النهاية نظر يات مضادة لهذا الاصل.

ومثل هذا الاشتباه بل أضر منه يحدث في البحث عن مبعث الاديان، وقد كان كلامنا حتى الآن حول هو ية التار يخ، ومبعث الظواهر التاريخية من وجهة نظرالدين، أي الدين الاسلامي. والكلام هنا حول الدين بالذات حيث، انه بنفسه ظاهرة اجتماعية تاريخية وجدت ـــ على كل حال ـــ منذ فجرالتار يخ، وهنا نر يد أن نبين مبعث هذه الظاهرة و موقفها الاجتماعي.

و قد ذكرنا مراراً أن المادية التاريخية الماركسية تعتقد بأصل التطابق بين مبعث كل واقع ثقافي وموقفه. وهذا نظير الأصل الذي يقول به العرفاء والحكماء الالهيون في النظام الكوني العام. وهو أن النهايات هي الرجوع الى البدايات. يقول المولوي في مثنو ياته ما هذا ترجمته:

(ان الاجزاء كلها متوجهة إلى الكلّ والبلابل تعشق الورود. وكلّ مايرجع من البحر الى البحرفهوعودة إلى المبدأ، فمن رؤوس الجبال تعودالسيول، ومن أجسامنا تعود الأرواح المفطورة على الحبّ).

ومثل هذا ما تقوله الماركسية حول الامور الفكر ية والذوقية والفلسفية والدينية، و بالتالي جميع الظواهرالثقافية والاجتماعية. فهذه المدرسة تقول: ان كل فكر يتوجه الى الناحية التي بعث منها (النهايات هي الرجوع الى البدايات)، فلايوجد هناک فكر أو دين او ثقافة حيادية لم تتخذ موقفاً خاصاً، او يكون موقفها تشكيل موضع اجتماعي غيرالموضع

الذي تنتمي اليه. فمن وجهة نظر هذه المدرسة لكل طبقة نوع خاص من التجليات الفكرية والذوقية، ولذلك نجد في المجتمعات الطبقية والمتفاوتة في الحياة الاقتصادية نوعين من الآلام الاجتماعية والافكار الفلسفية والنظام الخلقي والطريقة الفنية والعمل الادبي والشعري والذوق والاحساس وتفسير الكون. وقد يكون هناك نوعان من العلم ايضا، وذلك من جهة الاختلاف في العامل الأساس، وعلاقات الملكية.

ولكن ماركس يرى لهذه التثنية استثناءين: الدّين والدولة، فهما من وجهة نظره من صنع الطبقة المستثمرة وجزءان من طرقهم الخاصة في الاستثمار. وبالطبع فان موقفهما وموضعهما لصالح هذه الطبقة. والطبقة المستضعفة حسب موقعها الاجتماعي لا تكون مبعثاً للدّين ولا الدّولة، بل هما يفرضان عليها من جانب الطبقة المخالفة قهراً. اذن فليس هناك نظامان فى الدّين، ونظامان في الدّولة.

ولكن بعض المثقفين المسلمين يدعون ــ خلافاً لماركس ــ ان الدين ايضا محكوم بهذه التثنية. وكما ان الاخلاق والفن والادب وسائر الامور الثقافية في المجتمع الطبقي تنقسم الى نظامين، لكل منهما مبعث خاص وموضع اجتماعي خاص: أحدهما يتبع الطبقة الحاكمة، والآخر الطبقة المحكومة، كذلك الدين فهو أيضاً ينقسم بدوره الى نظامين. وهناك في المجتمعات دينان بصورة دائمة: الدين الحاكم، وهو دين الطبقة الحاكمة. والدين المحكوم، وهو دين الطبقة المحكومة.

فالحاكم دين الشرك، والمحكوم دين التوحيد. والحاكم دين التفرقة، والمحكوم دين المساواة. والحاكم دين اقرار الوضع الموجود، والمحكوم دين الثورة ونقد الوضع الموجود. والحاكم دين الجمود والسكون والسكوت، والمحكوم دين القيام والحركة والصراخ. والدين الحاكم أفيون المجتمع، والمحكوم طاقة المجتمع.

اذن فما يقوله ماركس من ان الدين مطلقاً يتخذ مواقفه لصالح

الطبقة الحاكمة، وضدالطبقة المحكومة، وأن الدين افيون الشعوب انما يصح فى الدين المنبعث من الطبقة الحاكمة، وهوالدين الوحيد الذي وجد حتى الآن على مسرح الحياة، وحكم في الشعوب. ولايصح في الدين المحكوم، أي دين أنبياء الله الذي لم تسمح الانظمه الحاكمة له بالظهور والتجلي والعرض على المجتمع.

وبذلك ردّ هؤلاء المثقفون على نظرية ماركس التي تعتبر موقف الدين مطلقاً في صالح الطبقة الحاكمة، وظنّوا انهم بذلك قد انتقدوا نظريته. ولم يتفطنوا الى أن ماذكروه ايضا وان كان مخالفاً لنظرية ماركس وانجلز وماو وسائر ائمة الماركسية، إلا أنه بنفسه تفسير ماركسي ومادي للدين. وهذا ممّا يدعو الى القلق وهم لم يتفطنوا له قطعاً. وذلك لأنهم– على كلّ تقدير– قد افترضوا للدين المحكوم أيضاً مبعثاً طبقياً، وبذلك قبلوا قانون تطابق مولد الفكرة و موضعها الاجتماعي. وبعبارة أخرى سلّموا لاشعوريا بأن ماهية المذهب مادية، وكذا ماهية كل ظاهرة ثقافية، وسلّموا بضرورة التطابق بين مولد الظاهرة الثقافية وموضعها الاجتماعي. ولكنهم انما خالفوا ماركس والماركسية في اعترافهم بالدين الذي يكون مولده الطبقة المحرومة والمستثمرة، وموقفه الاجتماعي لصالحها. وفي الواقع تمكنوا بذلك من توجيه طريف للدين المحكوم من حيث اتخاذ الموضع، ولكن من حيث ماهية مولده وأنها مادية طبقية فلا.

والنتيجة الحاصلة أن دين الشرك والدين الحاكم المرتبط بالطبقة الحاكمة هوالدين التاريخي الوحيد الذي تحقق في الخارج، وأثّر في مسيرة الحياة. لانّ ضرورة التاريخ كانت لصالح تلك الطبقة، والقدرة الاقتصادية والسياسية تحت سلطتها، فبالضرورة كان الدين الذي يوجّه موضعها ثابتاً وحاكماً. وأما دين التوحيد فلم يتمكن من النفوذ في المجتمع على صورة حقيقة خارجية واقعية، ولم يلعب دوراً تاريخياً في

المجتمع، ولم يتمكن من ذلک لعدم امكان تقدم البناء العلوي على الاساس.

ولذلک فان ثورات الانبياء التوحيدية ثورات محكومة وفاشلة في التاريخ، ولم يمكن لها غيرذلک، فالانبياء جاءوا بدين التوحيد ودين المساواة، ولكن لم يمض زمان طويل حتى برز دين الشرک تحت ستارالتوحيد، واستمرفي الحياة باسم تعاليم الأنبياء، وأخذ يتغذى بتعاليمهم بعد تحريفها، وبذلک أصبح أقوى من ذي قبل، وأقدر على أسرالطبقة الكادحة.

فالواقع أن الانبياء حاولوا ان يخففوا من مآسي الناس، ولكن ماجاءوا به أصبح في النتيجة مصيبة فوق المصائب، حيث اتخذته الطبقة المخالفة وسيلة لزيادة الضغط على المحرومين والمستثمرين. فما اراد الانبياء ان يحققوه بتعاليمهم القيمه لم يتحقق، وما تحقق خارجاً مغاير لما أرادوه. وبتعبير الفقهاء: (ماقصد لم يقع وما وقع لم يقصد).

إن مايقوله الماديون المخالفون للدين من أن الدين أفيون الشعوب، ووسيلة للتخدير، وعامل للجمود والركود، وموجّه للظلم والتميين، وأنه يحمي الجهل ويسحر الجماهير، صحيح بالنسبة إلى الدين الحاكم، دين الشرک والتميز الذي تمكن من امتطاء التاريخ، وخطأ بالنسبة الى الدين الحقيقي، دين التوحيد، دين المساكين والمستضعفين المطرودين من مسرح الحياة والتاريخ باستمرار.

ولكن الدين المحكوم لم يلعب دوراً في الحياة إلا فى حدود المعارضة والنقد، مثلما لوتمكن حزب في المجلس التشريعي من كسب الاكثرية، وبالتالي تشكيل الدولة من اعضائها، وتنفيذ برامجها وتحقيق اهدافها، ولكن الحزب الآخر وان كان اكثر منه تقدماً ورقاءاً، الاّ انه يبقى دائماً في الاقلية، فانه لايمكن ان يعمل شيئا سوى المعارضة والنقد. ولكن حزب الأكثريه لايصغي الى هذا النقد، فهو يديرالمجتمع

كيفما شاء، وربما يستفيد من معارضة الاقلية ونقدها في سبيل تحكيم مواضعه. اذ لولا هذا النقد لأمكن ان يسقط بسبب الضغط المتواصل، فهذه المعارضة تدقّ أجراس الخطر، فينتبه حزب الاكثرية و يصلح أخطائه و بذلک يقوّي موضعه.

هذا، ولكن هذا التقرير غير صحيح، لامن جهة تحليل ماهية دين الشرک، ولامن جهة تحليل ماهية دين التوحيد، ولامن جهة الدور الذي أدّاه كل منها. ولاشک ان الدين كان موجوداً في العالم دائماً، إما دين التوحيد، او دين الشرک، اوكلاهما معا واختلف علماء الاجتماع في أن أيها كان أسبق، والغالب يقولون بأنّ دين الشرک كان سابقاً، و بالتدريج تطورالدين وتكامل حتى وصل إلى مرحلة التوحيد. وقال بعض بعكس ذلک. والروايات الدينية بل بعض القواعد الدينية تؤيد النظرية الثانية. وأما أن دين الشرک ـ على كل تقدير ـ بأي سبب حدث؟ وانه هل كان في الواقع وسيلة لتوجيه الظلم والتميز على أيدي ظلمة التاريخ، أم ان لحدوثه سبباً آخر فقد وقع موضع البحث لدى المحققين. وقد ذكروا له عللاً أُخرى ايضاً، فلايمكن التصديق بكل بساطة بأنه مولود الظلم الاجتماعي. وأما تحليل دين التوحيد بانّه موجّه لأهداف الطبقة المحرومة المعارضة للتميز، والمطالبة بالوحدة والاخاء فهوأبعد عن العلم من التحليل الأوّل، مضافاً الى انه لايناسب التفكير الاسلامي.

إن هذا التقرير يعتبر أنبياء الله الكرام مبرّئين من التهمة، ولكنهم مغلوبون في أمرهم، ومقهورون أمام الباطل في طول التاريخ، ولم يتمكن دينهم من النفوذ في المجتمع حتى يستطيع احراز سهم في توجيه المجتمع حائز للاهمية مما يقارب سهم الدين الباطل الحاكم ـ على الاقلّ ـ فلم يكن له دور أكثر من النقد والاعتراض على الدين الحاكم. وأما انهم مبرؤون فلأنّهم ـ خلافاً لما يدعيه الماديّون ـ ليسوا في جانب

الطبقة المستثمرة والغاصبة، ولامن عوامل الجمود والركود، ولم يتخذوا موقفاً لصالح تلك الطبقة، بل كانوا بالعكس في جانب الطبقة المستضعفة والمستثمرة، مستشعرين آلامها، ومبعوثين من صميمها، و جادين في سبيل مصالحها و اعادة حقوقها المغتصبة. وكما أنّ الانبياء الكرام مبرؤون من حيث روح الدعوة والشريعة، أي موقفهم و موضعهم الاجتماعي، كذلك هم مبرؤون تماما من حيث مغلوبيتهم أمام الباطل، بمعنى أنهم غير مسؤولين تجاه ذلك، لأن ضرورة التاريخ الناشئة من الملكية الخاصة كانت تحمي الجانب الآخر. فبروز الملكية الخاصة في المجتمع قسّمه بالجبر والضرورة الى نصفين: مستثمِر ومستثمَر والنصف المستثمِر المالك للانتاج المادي كان مالكاً للانتاج المعنوي لزوماً، ولايمكن مصارعة الضرورة التاريخية التي هي التعبير المادي للقضاء والقدر. قضاء وقدر من اله الارض لااله السماء، والإله المادي لاالإله المجرد، أي تلك القدرة الحاكمة المسماة بالعامل الاقتصادي الاساس في المجتمع، والتي تعدّ وسائل الانتاج محرّكه الرئيسي.

اذن فالانبياء لم يكونوا مسؤولين عن انهزامهم امام الباطل.

ولكن هذا التقرير مع انه يحتوى على تبرئة الانبياء، يتضمن أيضا تخطئة النظام الواقعي في الكون، وهومايعبّر عنه بنظام الخير ونظام الحق، وان الخير غالب على الشر. فالإلهيون حيث إنهم ينظرون إلى النظام بحسن النية يدّعون أن نظام الكون نظام مستقيم، ونظام حق، و نظام خير. وأما الشرّ والباطل والانحراف فهي وجودات عرضية وطفيلية وموقتة وغيرأصيلة. ومحور نظام الكون ومدار النظم الاجتماعي للبشر هوالحقّ: (أما الزّبدفيذهب جفاءاًوأمّامايـنفع الناس فيمكث في الأرض)(١) وحول صراع الحق والباطل، يقولون: ان الحقّ هوالمنتصر (بل نقذف

---

١ ــ الرعد ١٧.

بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هوزاهق)(١) و يقولون: إن التأييد الالهي ظهير للأنبياء الكرام: (إنّا لننصر رسلنا والذين آمنوافى الحياة الدنيا وفي الآخرة.....)(٢) (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنّهم لهم المنصورون وإنّ جندنا لهم الغالبون)(٣).

ولكن التقرير السابق لايقبل هذه الاصول. فالانبياء والرسل والمصلحون القدامى في التاريخ وإن كانوا مبرّئين إلا أن إله الأنبياء مورد للتخطئة والنقد.

والواقع أنّ في المقام مشكلة، فمن جانب نجد أن القرآن يرينا صورة مستحسنة من المجرى العامّ للكون، فهويصرعلى أنّ الحقّ هو محورالكون، ومدار الحياة الاجتماعية للانسان. والفلسفة الإلهية ايضاً بموجب قوانينها الخاصة تدّعي أنّ الخير والحق يترجحان دائما على الشرّ والباطل، وأنّ الشروالباطل وجودان عرضيّان طفيليان وغيرأصيلين. ومن جانب آخر نجد ان دراسة التاريخ الماضي والحال تسبب نوعاً من سوءالظن بالنظام الجاري في الكون، وتوهم أنّ نظرية القائلين بأنّ مجموعة الكون بأسره مليئة بالفجائع والمظالم وغصب الحقوق والاستثمار نظرية مقبولة.

فماذا هوالحلّ؟ هل إننا خاطئون في درك النظام الكوني، والنظام الاجتماعي للانسان؟ أم اننا مصيبون هناك، إنما الخطأ فى درك معاني القرآن، حيث نعتقد بأنّ القرآن ينظر الى الكون والتاريخ باستحسان؟ أم اننا غيرخاطئين في الموضوعين، وإن هذا التناقض موجود فعلاً بين الواقع الخارجي والقرآن وإنه غير قابل للحل؟

---

١ ــ الانبياء ١٨.
٢ ــ غافر ٥١.
٣ ــ الصافات ١٧٢.

وقد بحثنا حول هذه المشكلة من حيث ارتباطها بالنظام الكوني في كتاب (عدل الهى)، وقد انتهينا إلى حلّها والحمدلله. وأما من حيث ارتباطها بمجرى التاريخ والحياة الاجتماعية للانسان فسنبحث عنه في أحد المباحث الآتية تحت عنوان (صراع الحق والباطل) وسنبين إن شاءالله وجهة نظرنا في حل هذه المشكلة. وإنّا مستعدون لاستقبال وجهات النظر المختلفة بسرور إذا كانت مدعمة بالدليل.

المقاييس

اذا اردنا إكتشاف وجهة النظر الخاصة بمدرسةما حول ماهية التاريخ، فبإمكاننا أن نستفيد من مجموعة من المقاييس، وبملاحظتها تمكن المعرفة الدقيقة لنظريات تلك المدرسة حول الحركات التاريخية، وماهية الحوادث التاريخية.

وبهذا الصدد نستعرض فيما يلي بعض المقاييس مما يخطر بالبال، ولعل هناك مقاييس أخرى في هذا المضمار قد خفيت علينا.

وقبل استعراض المقاييس، واستنباط وجهة النظر الاسلامية على أساسها لابدّ من التنبيه على أن القرآن الكريم قد أشار — حسب رأينا — إلى بعض الاصول التي تدل بالصراحة على أولوية العوامل المعنوية في المجتمع بالنسبة إلى العوامل المادية. فقد ورد في القرآن كأصل من الأصول قوله تعالى: (إن الله لايغيّرما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)(١) أي إننا لانغيّر الوضع والحالة لمجتمع حتى يغيروا بأيديهم وإرادتهم وعزمهم كلّ ما يرتبط بسيرتهم وعملهم. و بعبارة أخرى إن مصير الناس لايتبدّل حتى يتبدل كلّ ما يرتبط بنفوسهم و معنوياتهم بأيديهم. فهذه الآية تنفي بالصراحة الجبر الاقتصادي في التاريخ.

---

١ — سورة الرعد، آية ١١.

ومع ذلک فانا نستعرض بعض المقاييس وبموجبها نستنتج النظرية الاسلامية.

١ ــ إستراتيجية الدعوة.

إنّ كل مدرسة تحمل رسالة اجتماعية، وتدعو الناس الى الايمان بها لابد لها من اتخاذ طريقة خاصة لها ترتبط من جانب بأهدافها الرئيسة ومن جانب آخر بتفسيرها الخاص لماهية الحركات التاريخية. فالدعوة في كل مدرسة هي نوع توعية للجماهير، وضغط على محركات خاصة لايجاد الحركة فيهم.

فمثلاً المدرسة الانسانية لأوغست كونت التي تدّعي نوعاً من المذهب العلمي ترى جوهر التكامل البشري في الجانب الذهني منه، وتعتقد أن الانسان في ذهنيته قدمرّبمرحلتين: (الأساطيرية والفلسفية) ووصل الى المرحلة العلمية. ولذلک فهي ترى أن التعاليم الضرورية للمجتمع كلّها يجب أن تكون ممّا يسمى بالتعاليم العلمية، والحوافز التي تستخدم لايجاد الحركة فى الجماهير يجب ان تكون علمية أيضا.

وهكذا الماركسية التي هي الفرضية الثورية لطبقة البروليتاريا لا تقدّم إلاّ التعاليم التي تؤثرفي إستشعار العمال بالتناقضات الطبقية، والحافز الذي تستعمله هوالشعوربالحرمان والغبن الإجتماعي، والعقد النفسية الناشئة منه.

والمدارس مضافاً إلى أنها تختلف في تعاليمها، وحوافزها الاجتماعية حسب اختلافها في نظرتها إلى المجتمع والتاريخ، تختلف ايضا ــ بمقتضى اختلافها في تفسيرالتاريخ وتكامله، ووجهة نظرها حول الانسان ــ في حدود تأثير الدعوة وعلاقتها باستخدام القوة، وأنّ استخدامها هل يوافق الاصول الاخلاقية أم لا. فهناک بعض المدارس كالمسيحية تعتبرالطريقة السلمية للدعوة هي الوحيدة التي توافق عليها الاصول الاخلاقية، وتعتقد أن استخدام القوة بأي صورة وفي أي وضع

مخالف للاخلاق. ولذلک ورد في القرارات المقدسة لهذا الدّين أنّ احدا اذا صفعک على الخدّ الأيمن فأعرض عليه خدّک الايسر، واذا سرق جبتک فسلّمه قبعتک، وبالعكس من ذلک تماما نظرية (نيتشه)، حيث إنها تعتبر استخدام القوة الطريقة الوحيدة أخلاقيا. لأن كمال الانسان في قوته، فاكمل افراد الانسان هوأقواهم. وهويعتقد أن الدين المسيحي دين العبوديّة والضعف والذلة، والعامل الاساس لجمود الانسان.

ويرى بعض آخر أن استخدام القوة طريقة أخلاقية، ولكن لامطلقا. فان استخدام الطبقة المستثمرة قوّتها ضد الطبقة الكادحة عمل غيراخلاقي، لانه في اتّجاه حفظ الوضع الحالي، وعامل للجمود. ولكن استخدام الطبقة الكادحة قوتها عمل أخلاقي، لأنه في اتّجاه تغيير المجتمع وتحويله إلى مرحلة أعلى. وبعبارة أخرى، هناک طبقتان في المجتمع في حالة صراع دائمية: إحداهما تلعب دور الأطروحة، والأخرى دورالطباق. فالقوة التي تستخدم في دور الأطروحة ـ بمقتضى كونها رجعية ـ غيراخلاقية، والتي تستخدم في دورالطباق أخلاقية، لانها ثورية وتكاملية. ولاشک أن هذه القوة التي تعتبر أخلاقية هنا، ستكون في مرحلة أخرى مواجهة لقوة تلعب دورالطباق لها، وآنذاک ستكون قوة رجعية، والقوه الرقيبة الجديدة أخلاقية. ولذلک فإن الأخلاق أمر نسبي، ومايكون في مرحلة أخلاقيا سيكون في مرحلة أعلى وأكمل مخالفا للأخلاق.

إذن فمن وجهة النظر المسيحية تنحصرعلاقة المدرسة بالمخالفين ـ الذين هم في نظرهذه المدرسة في إتّجاه مخالف للتكامل ـ في الدعوة بالمسالمة والعطف. وهذه هي العلاقة الوحيدة التي توافق عليها الأخلاق ومن وجهة نظر (نيتشه) العلاقة الأخلاقية الوحيدة هي علاقة القوي بالضعيف. فلا شيء أعلى في مدارج الاخلاق من القدرة، ولاشيء أدون من الضعف،

ولاجريمة أفظع ولاذنب أقبح من الضعف. ومن وجهة النظر الماركسية فالعلاقة بين الطبقتين المتناقضتين اقتصاديا لايمكن أن تكون إلاّ علاقة القهر واستخدام القوة، الاّ ان استخدامها من جانب الطبقة المستثمرة غير أخلاقيّة لانّه يناقض التكامل، ولكنها من جانب الطبقة الكادحة أخلاقية. و بعد ذلک لا كلام في أنّ علاقة كل قوة جديدة بالقوة القديمة علاقة الصراع دائما، وهو موافق للأصول الخلقية دائما ايضا.

وأما الاسلام فيدين جميع النظر يات السابقة. فالخلق الكريم لاينحصر ــ كما تدّعيه المسيحية ــ في العلاقات السلمية والدعوة باللطف والصلح والاخلاص والحب ونحو ذلک، بل قد يكون استخدام القوة من الخلق الكريم ايضا. ولذلک فان الاسلام يعتبر النضال ضدّ الظلم والاعتداء نضالاً مقدساً، و يعتبره مسؤولية و تكليفاً، ويجوّز الجهاد وهو عبارة عن الكفاح المسلّح في اوضاع خاصة.

و أما نظر ية (نيتشه) فمن البديهي أنّها تافهة ولا إنسانية ومخالفة للتكامل.

و اما النظر ية الماركسية فتبتني على رأيها في ميكانيكية حركة التار يخ. والاسلام يرى أن استخدام القوة ضدالطبقة المعارضة للتكامل ــ خلافاً للنظر ية الماركسية ــ في مرحلة متأخرة. و قبل ذلک لابد من استعمال الحكمة والموعظة الحسنة، قال تعالى (أدع إلى سبيل ر بّک بالحكمة والموعظة الحسنة). فاستخدام القوة إنما توافق عليه الاصول الاخلاقية اذا تجاوزنا مرحلة الاقناع الفكري بالحكمة (البرهان)، ومرحلة الاقناع النفسي بالموعظة (التذكير)، ولم تحصل النتيجة المطلوبة منها.

و من هنا فاِن الانبياء الذين قاموا بالجهاد المسلح إجتازوا المرحلة الاولى من رسالتهم بالحكمة والموعظة الحسنة، وربما بالجدال والبحث أيضا. وحيث لم يحققوا بذلک هدفهم أولم يحققوه تماماً، بل كانوا يصلون غالباً إلى هدف نسبي جوّزوا آنذاک النضال والجهاد،

واستخدام القوة. والأساس في ذلک أن الاسلام يفكّر تفكيراً معنويّاً لامادیا، فهو يرى للبرهان والدليل والوعظ والنصيحة قوة هائلة، و بتعبير (مارکس) يرى في سلاح النقد قوة، كما في النقد بالسلاح، فيستفيد من هذه القوة. ولاشک انه لايعتقد أنها القوة الوحيدة التي يجب ان تستخدم.

ومما ذكرناه من أن الاسلام يرى أن النضال مع الجبهة المعارضة للتكامل في مرحلة متأخرة، وأن في البرهان والوعظ والجدال بالاحسن قوة هائلة تبين النظرة المعنوية الخاصة للاسلام بالنسبة الى الانسان، ومن ثَمّ إلى المجتمع والتاريخ.

و من هذا العرض القصير تبيّن أنّ تعيين نوعية علاقة المدرسة بالجبهة المعارضة، وأنها هل يجب أن تكون دعوة محضة، أونضالا محضا، أو أن الدعوة في مرحلة سابقة والنضال في مرحلة متأخرة (إن ذلک) يبرزلنا نظرية المدرسة حول تأثير المنطق والنصيحة وحدود تأثيرهما، وكذلک نظريتها حول مجرى التاريخ و دور النضال فيه.

وأما الفصل الثاني من البحث فهوفي نوعية الوعي الجماهيري الاسلامي، والحوافز التي يستخدمها الاسلام في سبيل الدعوة.

أما في التوعية فالاسلام يؤكد في أوّل مرحلة على التذكير بالمبدأ والمعاد. هذه هي طريقة القرآن وطريقة الانبياء حسب رواية القرآن. فالانبياء دائما يلفتون الانظار الى الاسئلة التالية (من أين جئت؟ وأين أنت؟ وإلى أين تذهب؟) والعالم أيضا كيف وجد؟ وفي أي مرحلة هو الآن؟ وأي اتّجاه يسلک؟ فأول شعور بالمسؤولية يوجده الانبياء هوالشعور بالمسؤولية تجاه كلّ الخليقة والكون. وأما الشعور بالمسؤولية الإجتماعية فهو جزء من الشعور بالمسؤولية أمام مجموعة الكون والخليقة. وقد أشرنا سابقا إلى أن السوّر المكية التي نزلت في السنين الثلاثة عشر الأولى من بعثة الرسول الاكرم(ص) قلمّا يكون فيها الحديث عن شأن غيرالتذكير

بالمبدأ والمعاد.(١)

إنّ الرسول الاكرم(ص) بدأ دعوته بجملة (قولوا لااله إلاّ اللّه تفلحوا)، أي بدأ بحركة عقائدية وتطهير فكري. صحيح أن أبعاد التوحيد وسيعة جداً، وأنّ جميع التعاليم الانسانية مرجعها التوحيد بالتحليل، والتوحيدينتهي إلى تلك التعاليم بالتركيب.(٢) ولكن من الواضح أن المراد بهذه الجملة في بدو الدعوة لايزيد على تمايل فكري وعملي، و خروج من العقائد والعبادات المشركة إلى التوحيد الفكري، والتوحيد العقائدي. ولو فرضنا أن يكون المراد بها هذا المعنى الوسيع فان الناس لم يلتفتوا إلى ذلك آنذاك.

هذه المعرفة الجذرية التي أثّرت في اعماق فطرة البشر أوجدت لديهم نوعاً من الحمية والعصبية في الدفاع عن العقيدة والنشاط و بذل الجهد فى توسيع الرقعة، حتّى لم يأبوا عن بذل النفس والمال والمقام والاولاد في سبيله. فالانبياء كانوا يبتدأون بما يدعى هذا اليوم بالبناء العلوي، و يصلون إلى مايدعى الأساس والجذر. في مدرسة الأنبياء يتربى الانسان بحيث يكون متعلقاً بعقيدته ومسلكه وايمانه أكثر مما هو متعلق بمصالحه الشخصية. فالواقع أن الأساس في هذه المدرسة هو الفكر والعقيدة، واما العمل أي علاقة الانسان بالطبيعة أو بمواهبه الطبيعية أو بالمجتمع فهو البناء العلوي. وكل دعوة دينية أو مذهبية يجب أن تكون دائماً

---

١ ــ ولكنّ بعض المسلمين ممن يُدعون بالمثقفين المعاصرين أنكروا أساساً فيما كتبوه من التفسير على أكثر السور القرآنية أن يكون القرآن قد تعرّض لذكر المعاد، حتّى ولو في آية واحدة. فكلّ ماورد فى القرآن من ذكر الدنيا يراد بها النظام الداني في الحياة، أي نظام التميز والاستثمار. وكل ماورد فيه من ذكر الآخرة يراد بها النظام الأعلى، أي النظام الذي لايكون فيه تميز ولا تفاوت ولااستثمار، وتكون الملكية الخاصة قد قلعت جذورها تماما. واذا كان هذا معنى الآخرة فالقرآن إذن قد أبطل الدّين منذ الف سنة قبل تشكيل المدارس المادية.

٢ ــ راجع تفسير الميزان في ذيل آخر آية من سورة آل عمران.

كدعوة الأنبياء مذكرة بالمبدأوالمعاد. فالانبياء كانوا يبعثون الحركة والنشاط فى المجتمع بايقاظ هذا الشعور، وتنميته في الانسان، وازاحة الغبار عن هذا الوجدان، و نشر هذه المعرفة، مع الاعتماد على رضاالله وأوامر الله وثوابه وعقابه. فقد ورد في ثلاثة عشر مورداً من القرآن التنويه على رضوان الله. وهذا تشجيع للمؤمنين في المجتمع بواسطة هذا الحافز المعنوي. و يصح أن نطلق على هذه المعرفة،المعرفة الالهية أوالمعرفة الكونية.

والتعاليم الاسلامية في المرحلة الثانية هي التعاليم الانسانية، أي تنبيه الانسان على كرامته و شرفه في ذاته وعلى عزته ومجده الذاتيين. فالانسان في هذه النظرية ليس ذلک الحيوان الذي يقال عنه: إنّه كان قبل مئات الملايين من السنين كسائر الحيوانات، إلاّ أنّه في ميدان تنازع البقاء، مازال يخون الآخرين و يظلمهم، حتى وصل الى هذه الدرجة. بل هو موجود فيه نفحة من الروح الالهية، وقد سجدت له الملائكة، وهو مدعوّ دائماً من قبل العرش الأعلى. وفي باطن هذا الموجود– بالرغم من ميوله الحيوانية والشهوانية نحو الشر والفساد– جوهر لطيف لايلائم في ذاته الشر والظلم و سفک الدماء والكذب والفساد والذلة والحقارة والتسليم للظلم والاستكبار، فهو مظهر العزة والكبرياء. (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين).

وقال الرسول الاكرم(ص): (شرف المرءقيامه بالليل،وعزه استغناؤه عن الناس). وقال علي عليه السلام لاصحابه في صفّين: (الحياة في موتكم قاهرين، والموت في حياتكم مقهورين). وقال الحسين(ع): (لاأرى الموت إلا سعادة، والحياة مع الظالمين إلا برما). وقال عليه السلام: (هيهات منّا الذلة). وهذا كلّه تأكيد على الشعور بالكرامة والشرف الذاتي الموجود في كل انسان بالفطرة.

وتأتي في المرحلة الثالثة من التعاليم الاسلامية معرفة حقوق الانسان والمسؤوليات الاجتماعية. وهناک في القرآن عدة موارد تثارفيها

الحركة والنشاط في أفراد بسبب غصب حقوقهم أو حقوق الآخرين. قال تعالى: (ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا)(١) فهذه الآية الكريمة استندت في إثارة الناس للجهاد إلى أمرين من القيم الروحية والمعنوية أحدهما أنه في سبيل الله، والآخر أنّه إنقاذ لأولئك الناس المستضعفين المضطرين المأسورين في قيود الظالمين. وقال تعالى في سورة الحج: (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلاّ أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرنّ الله من ينصره إن الله لقوي عزيز. الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلوة وآتوا الزكوة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور.)(٢) فهذه الآيات وان بدأت بالتنبيه على أن الإذن بالجهاد والدفاع يستند إلى ضياع حقوق المجاهدين، ولكنها في نفس الوقت اعتبرت فلسفة الدفاع أمراً أرقى وأثمن من ذلك، وهي أنه لولا الجهاد والدفاع، ولولا حركة المؤمنين لتوقفت المعابد والمساجد ـــ وهي قلوب الحياة المعنوية في المجتمع ـــ عن العمل.

وقال تعالى في سورة النساء: (لايحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظلم)(٣) ومن الواضح أنّ هذا نوع من الإثارة للمظلوم. وقال تعالى في سورة الشعراء بعد نقد أباطيل الشعراء وتخيلاتهم: (الاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ماظلموا).(٤)

---

١ ـــ النساء ٧٥.

٢ ـــ الحج ٣٩ الى ٤١.

٣ ـــ النساء ١٤٨.

٤ ـــ الشعراء ٢٢٧:

هذا، والقرآن والسنّة وإن اعتبرا استعادة الحقوق وظيفة واجبة، والتسليم للظلم من أقبح الذنوب، الا ان ذلك باعتبار كونها من القيم الانسانية، فالملحوظ هو الجانب الانساني. والقرآن لايعتمد أبداً على إثارة العقد النفسية والشهوات والميول، فلايقول مثلاً: (إنّ قوم كذا أكلوا وشربوا وتلذذوا فلماذا لا تلحقون بهم....). فالاسلام لايسمح فيما لو غصب مال أحد أن يتهاون في طلب ماله بعذر أن الشؤون المادية لاقيمة لها، كما لايسمح بالسكوت إذا اعتدي على عرضه فلايغار بتوهم أن ذلك ينشأ من الشهوة، بل يعتبر الدفاع عن ذلك واجباً حتمياً و يعدّ المقتول دون اهله وماله شهيداً. ولكنه إذا أثار حمية الانسان للدفاع عن ماله فهو لايدعو إلى الحرص والطمع، بل إلى الدفاع عن الحق. واذا أوجب عليه الدفاع عن عرضه فليس ذلك من اجل الاهتمام بالشهوة الجنسية، بل من أجل الدفاع عن اهم نواميس المجتمع، وهو العفاف الذي جعل الرجل حارساً عليه.

٢ ــ العنوان المدرسي

كل مدرسة تمنح اتباعها عنواناً خاصاً تميّزهم به. فاذا كانت النظرية تبتني على أساس عنصري فأتباعها يتميزون بفارق عنصري، و يشكلون مجموعة اعتبارية تحت عنوان العنصر الخاص، كالبيض مثلاً. فاذا قال أحد من أتباع تلك النظرية: (نحن) يعني بهم الطائفة البيض. والنظرية الماركسية ــ مثلا ــ حيث إنها نظرية عمالية تميّز أتباعها بعنوان العامل، وتمنحهم هذه الهوية، و (نحن) عندهم يعني العمال والكادحين. والدّين المسيحي يميّز معتنقيه بالتبعية لفرد خاص. فكأنهم لايهتمون بهدف ولاطريق، فالهوية الجماعية لهم تتمثل في التبعية للمسيح عليه السلام كفرد.

و من مميزات الاسلام أنه لايرضى لنفسه ولا لأتباعه أي عنوان

عنصري أو طبقي أو صنفي أو محلي أو منطقي او فردي. فالمعتنقون للاسلام لايتميزون عن غيرهم بعنوان كعنوان العرب اوالساميين أوالفقراء أو الاغنياء أو المستضعفين أو البيض أوالسود أوالآسيو يين أوالشرقيين أوالغر بيين أوالمحمديّن أوالقرآنيين أو أهل القبلة ونحو ذلك. ولاشيئ من هذه العناو ين يعتبر ملاكاً للجماعة، أوملاكا للوحدة الواقعية لأتباع الدين الاسلامي. فحينما تلاحظ هويّة المدرسة الاسلامية وهويّة اتباعها تترك هذه العناو ين، وتلقى إلى جانب، وانما يبقى شيئ واحد، وهو نوع من الارتباط. أي ارتباط هذا؟ إرتباط الانسان بر به، وهو معنى الاسلام، أي التسليم لله. فالأمة المسلمة أمة سلّمت نفسها للّه، وسلّمت للحقيقة والوحي والالهام النازل من سماء الحقيقة على قلب أصلح البشر لهداية الانسان. اذن فما هي الهو ية الواقعية للمسلمين، وماهو المراد بـ (نحن) عندهم، وأي نوع من الوحدة يمنحهم هذا الدين، وأي عنوان يسمهم به، وتحت أية راية يجمعهم؟ الجواب أن الاسلام هوالتسليم للحقيقة. ومناط الوحدة لكل مدرسة طر يق مأمون لمعرفة أهدافها وتفسيرها للانسان والتار يخ والمجتمع.

٣ ـــ موجبات تأثير الدعوة وموانعه: ـــ

قلنا فيما سبق: إن النظر يات تختلف في ميكانيكية حركة التار يخ. فمنها أن الميكانيكية الطبيعية للحركة تنشأ من ضغط طبقة على طبقة، وكون بعض الطبقات رجعية بالذات، و بعضها الآخر ثور ية بالذات. ومنها أن الميكانيكية أساساً تكمن في الفطرة الذاتية للبشر التي تسوقه نحوالكمال والتقدم. و منها نظر يات أخرى. ومن الواضح أن كل مدرسة تنظم حوافز دعوتها وروادعها طبقاً لنظريتها في ميكانيكية الحركة. فالمدرسة التي تعتقد أن ميكانيكيتها تكمن في ضغط طبقة على طبقة أخرى ربما تجد أنّ المجتمع لايحتوي على المضايقات بالمقدار الكافي لايجاد الحركة فيضطر أصحاب تلك النظر ية إلى إيجاد المضايقات

لتحدث الحركة. قال ماركس في بعض آثاره: (ان وجود طبقة من العبيد شرط ضروري لوجود طبقة من الاحرار) وختم بيانه هذابقوله: (ونتساءل كيف يمكن تحرير الشعب الالماني؟ والجواب أنه لابد من تشكيل طبقة مكبلة بالقيودتماماً)(١). فمثل هذه المدرسة تعتبرالإصلاحات حجرعثرة امام تقدمها. لان الاصلاحات تخفف من الكبت وذلك يمنع الانفجار، أو يؤخره على الأقل. ولكن المدرسة التي تعتمد في حركة المجتمع على فطرة البشر الذاتية فلن تفتي بضرورة إيجاد القيود لطبقة خاصة إذ لايرى الضغط شرطاً ضروريا في التكامل ولا الاصلاحات مانعاً عن تقدمها.

واما الاسلام فيعتمد في بيان موجبات تأثير دعوته و موانعه على الفطرة. فقد ورد في القرآن البقاء على الطهارة الاولية كشرط لقبول الدعوة، قال تعالى: (هدى للمتقين)، البقرة٢. وورد ايضا شرط آخر وهوالخوف والحذر الناشئان من الشعور بالمسؤولية تجاه الكون (يخشون ربهم بالغيب). وقال تعالى: (وخشي الرحمن بالغيب). ونحوذلك(٢) وشرطاً ثالثاً، وهوبقاء فطرة الانسان نابضة بالحياة قال تعالى: (لتنذر من كان

---

١ ــ ماركس و ماركسيسم ص٣٥ (الاصل والتعليقة) ويتبيّن من هذا الكلام وجه للمناقشة في النظرية الماركسية القائلة بأن الاستبداد والديكتاتورية اذا كانت من قبل الطبقة الكادحة فهي من مكارم الاخلاق لانها في مسير التكامل، ولها دور اساسي في تقدم المجتمع. واذا كانت من الطبقة المستثمرة المستكبرة فهي تنافي الاخلاق لانها من عوامل ركود المجتمع. وذلك لان ضغط الطبقة المستثمرة يؤثر في تكامل المجتمع بمقدار مايؤثر فيه ردّ فعل الطبقة الكادحة حسب نظرية ماركس. إذن فلابدّ من أن يكون الاستثمار أخلاقيا بقدر مايكون نضال الطبقة الكادحة اخلاقيا، انما الفرق بينهما أنّ وجهة إحدى الطاقتين نحو المستقبل، ووجهة الأخرى نحو الماضي. وهذا لا تأثير له في تكامل المجتمع. ومن الواضح أن اختلاف الوجهة في العمل ليس مناطا للاخلاق حسب نظرية ماركس، لانه يقتضي أن يكون العمل الذهني (النية) مناطا للاخلاق. وهذا في رأي الماركسية نوع من المثالية.

٢ ــ راجع سورة طه ٣ والانبياء ٤٩ و فاطر ١٨ و يس ١١.

حيّا) .(١) فالإسلام يعتبر من شروط قبول الدعوة لدى الانسان طهارته الأصلية، والشعور بالمسؤولية تجاه الكون، والبقاء على حياته الفطرية، كما انه يعتبر موانع قبول الدعوة من قبل الانسان الفساد الروحي والخلقي وإثم القلب(٢)، ورين القلب(٣)، والختم على القلب(٤)، وعمى البصيرة(٥)، صمم اذن القلب(٦)، والتحريف في الكتاب النفسي(٧)، ومتابعة تقاليد الآباء(٨)، ومتابعة الكبراء والشخصيات(٩)، ومتابعة الظنّ والأهواء(١٠)، ونظائرها. وأما الإسراف والترف وشدة العلاقة بالتنعم فهي إنما تعدّ مانعاً من جهة انها تنمّي في الانسان الخصال الحيوانية وتبدله الى بهيمة أوسبع فهذه الأمورمن وجهة نظر القرآن موانع توقف حركة المجتمع نحوالخير والصلاح والتكامل.

و يستفاد من التعاليم الاسلامية أن الشباب أقرب الى قبول الدعوة من الشيوخ، والفقراء اقرب من الاغنياء، لأن فطرة الشباب بسبب صغر سنّهم أبعد من المدنّسات الروحية، وكذلك فطرة الفقراء بسبب بعدهم عن الثروة والتنعمات.

وسرد هذه الشروط والموانع حسبما ذكرناه يؤيّد أن ميكانيكية

---

١ ــ يس ٧٠.
٢ ــ البقرة ٢٨٣.
٣ ــ المطففين ١٤.
٤ ــ البقرة ٧.
٥ ــ الحج ٤٦.
٦ ــ حم السجدة ٤٤.
٧ ــ الشمس ١٠.
٨ ــ الزخرف ٢٣.
٩ ــ الاحزاب ٦٧.
١٠ ــ الانعام ١١٦.

التطور الاجتماعي والتاريخي في القرآن روحية أكثر مما هي اقتصادية ومادية.

٤ ـ العلو والانحطاط في المجتمعات:

كل مدرسة اجتماعية لابد لها من إبداء رأيها في أسباب علوّالمجتمعات وانحطاطها. و يتبين من كيفية ابداء رأيها في ذلك وجهة نظرها حول المجتمع والتاريخ، وحركات التكامل والسقوط فيها. وقد ورد في القرآن التنبيه على هذا الامر، وخصوصاً في ضمن بيان القصص والقضايا التاريخية. وهنا نلاحظ ان رأي القرآن في هذا الموضوع هل يتركز على الأساس أوالبناء العلوي، كما يقال. و بتعبير صحيح: نلاحظ مايجعله القرآن اساساً ومايجعله بناءاً علو ياً، وأن العامل الاساس من وجهة نظرالقرآن هل هوالاقتصاد أوالشؤون العقائدية والخلقية، أم أنه ينظر إلى كل من الجهتين على حدّ سواء؟ ونجد ان القرآن يشير الى أربعة عوامل هامة في العلو والانحطاط الاجتماعي نذكرها فيما يلي باختصار:

أ ـ العدل والظلم.

وقد تعرّض القرآن لذلك في كثير من الآيات: منها الآية الثانية من سورة القصص، وقد مرّالكلام حولها: (ان فرعون علا في الارض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبّح أبناءهم و يستحيي نساءهم انه كان من المفسدين) في هذه الآية الكريمة ورد ـ أولاً ـ ذكراستعلاء فرعون، وادّعائه للالوهية، واستعباده للآخرين، والقاء التفرقة بين الناس بانحاء التميز فيما بين طوائفهم، وإلقاء العداوة بينهم، واحتقار طائفة خاصة من المواطنين، وقتل أبنائهم وابقاء نسائهم بغية استخدامهن. ثمّ أعلنت الآية أنّ فرعون من المفسدين. ومن الواضح أنّ ذلك إشارة الى أنّ هذه المظالم الاجتماعية تهدم أساس المجتمع وتفسده.

ب ــ الوحدة والتشتت.

قال تعالى في سورة آل عمران/١٠٣: (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا) ثمّ قال بعد آية فاصلة: (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءهم البينات) آل عمران/١٠٥ و قريبةمن هذا المضمون آية ١٥٣ من الانعام. وقال تعالى في سورة الانعام ٦٥: (قل هوالقادر على ان يبعث عليكم عذاباً من فوقكم اومن تحت ارجلكم او يلبسكم شيعاً و يذيق بعضكم بأس بعض). وفي سورة الانفال ٦٤:(ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم).

ج ــ التقيد بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واهمالها:

لقد أكّد القرآن كثيراً على ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و يستنبط بوضوح من إحدى الآيات أن ترك هاتين الفريضتين عامل مؤثر في انهدام اركان المجتمع. حيث ذكر فيها من علل بُعدالكفار من بني اسرائيل عن رحمة الله تعالى عدم التناهي عن المنكرات. قال تعالى في سورة المائدة ٧٩: (كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه لبئس ماكانوا يفعلون). والروايات المعتبرة الاسلامية أكدت كثيراً على الدور الهام للامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتركهما. ولامجال لذكرها.

د ــ الفسق والفجور والفساد الخلقي:

والآيات في هذا الموضوع كثيرة ايضاً. فمنها التي اعتبرت عمل المترفين سبباًللهلاك.(١) ومنها أكثر الآيات المشتملة على عنوان الظلم. والظلم في مصطلح القرآن لايختص باعتداء فرد أوجماعة على حقوق فرد أوجماعة آخرين، بل يشمل ظلم الفرد على نفسه، وظلم المجتمع على نفسه.

١ــ راجع سورة هود ١١٦ والانبياء ١٣ والمؤمنون ٢٣ و٦٤

فكلّ فسق أوفجور أو خروج عن الطريقة الانسانية المستقيمة يعد ظلما. فالظلم في القرآن مفهوم عام يشمل الظلم على الغير والفسق والفجور والاعمال المنافية للأخلاق، بل الغالب من استعمال هذه الكلمة في القرآن هو المصداق الثاني. والآيات القرآنية التي اعتبرت الظلم بالمعنى العام سبباً لهلاک مجتمع خاص كثيرة جدّا، لامجال لذكرها.

وتستفاد من مجموع هذه المقاييس وجهة نظر القرآن حول اساس المجتمع والتاريخ. و يتبين أن كثيراً من الامور تعتبر فى نظر القرآن ذات دورهام اساسي في المجتمع مع أن بعضها يعدّ فى الاصطلاح من شؤون البناء العلوي.

تطور التاريخ وتكامله

إن الابحاث السابقة كانت تدور حول احد الموضوعين المهمّين للتاريخ، أي ماهيته، والكلام في أنّها مادية أو غير مادية. والموضوع المهم الآخر تطور التاريخ الانساني.

من المعلوم أن الحياة الاجتماعية لاتختص بالانسان، فهناک بعض الحيوانات الأخرى تعيش عيشة اجتماعية نوعا ما، فحياتها تبتني على التعاون وتقسيم الاعمال والمسؤوليات تحت مجموعة من القوانين المنظمة. فالنحل ــ مثلاًــ من هذا القبيل، ولكن هناک فرق اساسي بين الحياة الاجتماعية للانسان والحياة الاجتماعية لتلک الحيوانات، وهي أن حياتها الاجتماعية ثابتة لا تتغير، فلايطرأ التطور والتكامل على نظامها المعيشي، أوكما يقول: (موريس مترلنيك) على تمدنها، إن صحّ هذا التعبير. وهذا بخلاف الحياة الاجتماعية لدى البشر، فانها متطورة متكاملة بل لها نوع من السرعة، وهذه السرعة تزداد تدريجيا. ولذلک فانّ تاريخ الحياة الاجتماعية للانسان ينقسم إلى ادوار تختلف حسب اختلاف الجهات الملحوظة. فمثلاً ينقسم من حيث وسائل الحياة إلى

مرحلة الصيد ومرحلة الزراعة ومرحلة الصناعة. ومن حيث النظام الاقتصادي إلى المرحلة الاشتراكية والمرحلة العبودية و المرحلة الاقطاعية والمرحلة الرأسمالية والمرحلة الاشتراكية الحديثة. ومن حيث النظام السياسي إلى المرحلة العشائر ية ومرحلة الاستبداد والديكتاتور ية والمرحلة الارستقراطية والمرحلة الديمقراطية. ومن حيث الجنس الى مرحلة زعامة المرأة و مرحلة زعامة الرجل. وهكذا من سائر الحيثيات.

لماذا لايلاحظ هذا التطور في الحياة الاجتماعية لسائر الحيوانات؟ وما هو السر والعامل الأساس لتطوّر حياة الانسان وانتقالها من مرحلة الى أخرى؟ و بعبارة أخرى ماهو الامر المختص بالانسان الذي يسير بحياته الاجتماعية قُدُماً الى الامام؟ وكيف يتحقق هذا الانتقال والتقدم وماهو النظام الذي يسير طبقاً له، و بتعبير آخر ماهي ميكانيكيته؟

وهنا سؤال آخر يثار من قبل فلاسفة التار يخ، وهو أن هذا التقدم والتكامل المدّعى هل هو أمر واقعي ام لا؟ فالتغييرات الحاصلة في الحياة الاجتماعية للبشر أمر قطعي. إنما السؤال في انها هل هي فى سبيل التقدم والتكامل واقعاً أم لا؟ وماهو مناط التكامل ومقياسه؟ وقد أظهر بعضهم الشك في ذلك، وهو مذكور في الكتب الموضوعة لهذا البحث(١) وذهب بعضهم إلى أن مسير التار يخ دائريّ، بمعنى أنه يبدأ من نقطة و يعود فى مسيره المرحلي اليها مرة اخرى، وأن شعار التار يخ هو(عود على بدأ). فمثلا يؤسس النظام العشائري بواسطة جماعة من اهل البادية ذوي الشجاعة والعزم القوي، ولكن هذه الحكومة تنجر بطبيعتها الى الارستقراطية ، و يؤدي حصر القدرة والحكومة في طبقة الاشراف الى ثورة

---

١ ــ راجع كتاب (ماهوالتار يخ؟) تاليف: ام.اش.كار. ودروس في التار يخ تاليف و يل دورانت وكتاب لذات الفلسفة.

جماعية، و ينتهي الأمر الى الحكومة الديمقراطية، ثم تسود الفوضى في المجتمع والافراط في الحرية، وهذا يستوجب عودة الديكتاتورية والاستبداد القاسي بواسطة الروح الشعائرية.

ولكننا نترك هذا البحث ونقبل كأصل موضوعي أن حركة التاريخ وسيره على وجه العموم نحوالتقدم والتكامل. والجدير بالذكر ان كل اولئك القائلين بأن التاريخ يتوجه نحوالتقدم لايعتقدون بأن مستقبل جميع المجتمعات خير من ماضيها وانها جميعاً تسير نحوالعلوّ والتكامل بدون توقف و ركود، أو عودالى الوراء. فلاشك أن المجتمعات قد تتوقف عن التقدم، بل قد ترجع الى الوراء، وقد تتمايل يميناً و يساراً، وقد ينتهي أمرها الى السقوط والفناء. فالمراد أن المجتمعات البشرية من حيث المجموع تسير نحوالتقدم والعلو.

و قد ذكر في كتب فلسفة التاريخ عوامل التطور الاجتماعي ومحركات التاريخ بوجه يتبين عدم صحته بعد تأمل يسير. فالنظريات في هذه المسألة المذكورة عادة كالتالي:

١ ــ النظرية العنصرية: ــ فالعامل الاساس الموجب لتقدم التاريخ طبقاً لهذه النظرية بعض العناصر من البشر التي تملك قابلية خلق الحضارة والثقافة، الأمر الذي تفقده سائرالعناصر. فبعض الطوائف من البشر يستطيعون إنتاج العلم والفلسفة والصناعة والفن والاخلاق، و بعض آخر يستفيدون فقط. والنتيجة أنه لابد من اجراء نوع من تقسيم الاعمال بين الطوائف المختلفة على أساس الاختلاف العنصري، فالعنصر القابل لاجراء السياسة والتعليم والتربية وانتاج الثقافة والفن والادب والصناعة يلتزم مسؤولية هذه الشؤون الانسانية اللطيفة والراقية. وأما الطوائف التي لا تملك هذه القابلية فهي معفية عن هذه الوظائف فيحال اليها الاعمال الشاقة الجسمية، نظير اعمال الحيوانات حيث لاتحتاج الى فكر قوي وذوق رفيع. و ممن قال بهذه النظرية ارسطو، ولذلك كان

يعتقد بأن بعض العناصر تستحق السيادة وتملّك العبيد، وبعضها تستحق ان تكون عبيدا.

ويعتقد بعضهم أن سبب تكامل التاريخ هو خصوصية بعض العناصر. فمثلاً العنصر الشمالي أفضل من العنصر الجنوبي، وهو الذي خلق الحضارات. وممن كان يعتقد بهذه النظرية (كنت گوبينو) الفيلسوف المعروف الفرنسي الذي كان قبل مائة سنة تقريباً وزيراً مختاراً لفرنسا في إيران لمدة ثلاث سنين.

٢ ـــ النظرية الجغرافية: ـــ هذه النظرية تقول: ان خالق الحضارات وموجد الثقافات ومنتج الصناعات هو البيئة الطبيعية الخاصة. في المناطق المعتدلة تتواجد الأمزجة المعتدلة والافكار القوية الخلاقة. وقد ذكر ابن سينا في أوائل كتاب القانون شرحاً مبسطاً حول تأثير الطبيعة في صنع الشخصية الفكرية والذوقية والعاطفية. فالعامل الذي يهيئ الانسان للتقدم في التاريخ ليس هو العنصر والدم، أي العامل الوراثي، فيكون ذلك العنصر صانعاً للتاريخ أينما كان، وفي أية بيئة، والعنصر الآخر لايستطيع ذلك اينما كانت عيشته. بل ان اختلاف العناصر ناشئ من اختلاف البيئات، ومع هجرة الطوائف المختلفة تنتقل القابليات. فالواقع أن الاقاليم والمناطق الخاصة تؤثر في تقدم التاريخ، وتجدد معالم الحضارة. وممن قبل هذه النظرية (مونتسكيو) العالم الاجتماعي الفرنسي في القرن السابع عشر في كتابه المعروف (روح القوانين).

٣ ـــ النظرية البطولية: ـــ طبقاً لهذه النظرية لايصنع التاريخ وتكامله من الجوانب العلمية والسياسية والاقتصادية والفنية والخلقية إلاّ النوابغ. والفرق بين الانسان وسائر الحيوانات انها لا تتفاوت في القابليات الطبيعية البيولوجية، فهي في درجة واحدة، أو أن اختلافها يسير غير ملحوظ، بخلاف أفراد الانسان التي تختلف كثيراً من

حيث القابليات. والنوابغ هم خواص المجتمع الذين يتمتعون بقدرة فائقة من حيث العقل أو الذوق أو العزم والابتكار، فهؤلاء أينا وجدوا أثروا في تقدم المجتمع من الجانب العلمي أوالادبي او الخلقي او السياسي او العسكري. وأكثر أفراد البشر طبقاً لهذه النظرية يفقدون هذا الابتكار، فهم تبع لغيرهم يستفيدون مما ينتجون من علم و صناعة. ولكن هناك دائماً فى كل مجتمع أقلية فذة يبتكرون ويخترعون، يتقدمون و يبدعون الافكار، و ينتجون الصناعات وهم الذين يحركون التاريخ قُدُماً إلى الامام ليدخل مرحلة جديدة. وممن قال بهذه النظرية الفيلسوف الانجليزى المعروف (كارلايل)، مؤلف كتاب الابطال الذي بدأه بالحديث عن الرسول الاكرم(ص).

فمن وجهة نظر كارلايل في كل قوم شخصية أو شخصيات تاريخية هم مظاهر تاريخ ذلك القوم. و بعبارة أصح: تاريخ كل قوم مظهر لشخصية بطل أو أبطالٍ ونبوغهم. فتاريخ الاسلام مثلا مظهر شخصية الرسول الاكرم، وتاريخ فرنسا المعاصرة مظهر شخصية نابليون و بعض آخرين، وتاريخ الاتحاد السوفيتي في مايقارب ستين سنة حتى اليوم مظهر شخصية لينين.

٤ ــ النظرية الاقتصادية: ــ هذه النظرية تقول: إن الاقتصاد هوالعامل المحرك للتاريخ. فجميع الشؤون الاجتماعية والتاريخية لكل قوم وشعب، سواء كان في المجال الثقافي اوالديني او السياسي اوالعسكري او الاجتماعي مظاهر لطريقة الانتاج وعلاقاته في المجتمع. فالتغيير والتطور في المجال الاقتصادي للمجتمع هوالذي يؤثر في تقدمه وتغيّره رأساً على عقب. والنوابغ في هذه النظرية ليسوا إلاّ مظاهر للحاجة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للمجتمع، وتلك الحاجات معلولة للتغيير في وسائل الانتاج. ولعلّ هذه النظرية أشهر النظريات في عصرنا الحاضر، وهي نظرية الماركسيين تبعاً لماركس، وقد يقول بها غيرهم ايضاً.

٥ ــ النظرية الإلهيَّة: ــ وهي القائلة بأن كل حادثة في الأرض تنشأ من امر سماوي نازل اليها وفقا للحكمة الالهية البالغة. فالتطور والتكامل في التاريخ مظهر الارادة الحكيمة، والحكمة البالغة الالهية. والعامل الوحيد الذي يؤثر في تغيّر التاريخ وتقدمه هو ارادة الله تعالى. والتاريخ مسرح إرادته المقدسة. و يقول بهذه النظرية (بوسوئه) المؤرخ والاسقف المعروف الذي كان معلماً و مربياً لـ(لويس الخامس عشر).

هذه هي النظريات المتعارفة في كتب فلسفة التاريخ تحت عنوان العلل المحركة للتاريخ.

ونحن نعتقد أن البحث قد اختلط في هذا المقام على مؤلفي الكتب، والغالب في هذه النظريات أنّها لا ترتبط بالعلة المحركة للتاريخ التي نحن الآن بصدد الكشف عنها. فالنظرية العنصرية مثلا نظرية في علم الاجتماع، وموردها السؤال عن ان العناصر البشرية المختلفة هل هي على مستوى واحد من حيث العوامل الوراثية و واجدة لدرجة واحدة من القابلية، أم أنها تختلف في ذلک؟ فاذا كانوا على مستوى واحد فجميع العناصر مشتركة في حركة التاريخ بنسبة واحدة أو تستطيع أن تكون مشتركة كذلک. واذا كانوا على مستويات مختلفة فالمؤثر في حركة التاريخ والذي يمكن ان يؤثر عناصر خاصة من البشر. فهذه المسألة يصح أن يبحث عنها من هذه الجهة، ولكن سر تقدم التاريخ يبقى مجهولاً. فلو افترضنا ان عنصراً خاصاً من البشر هو المؤثر في تطور التاريخ، فهذا الافتراض لايختلف عن افتراض مشاركة جميع العناصر فيه من جهة حلّ المشكلة، اذ يبقى السؤال عن سر تطور الحياة الاجتماعية للانسان دون سائر الحيوانات بلا جواب.

وكذلک النظرية الجغرافية، فهي أيضا ترتبط بمسألة اجتماعية مفيدة، وهي تأثير البيئات فى النموالعقلي والفكري والذوقي والجسمي

للبشر، فبعضها تنزّل من شأن الانسان إلى درجة الحيوانية أو قريباً منها. ولكن بعضها الآخر تبعّد الانسان عن الخصائص الحيوانية. وطبقا لهذه النظرية فالتاريخ لايتحرک إلاّفي أقاليم ومناطق خاصة، وهو راكد وثابت في بيئات ومناطق أخرى، ويشبه هناک حياة الحيوانات. ولكن يبقى السؤال الاول على حاله وهو أن النحل وسائر الحيوانات الاجتماعية تفقد حركة التاريخ حتى في المناطق الخاصة المذكورة. فما هوالعامل الاساس الذي هوسبب اختلاف هذين النوعين من الحيوان، حيث يبقى أحدهما ثابتاً والآخر متنقلاً من مرحلة إلى أخرى؟

وأسوأ من الجميع النظرية الالهية. فانّ العالم كله من البدو الى الختام بجميع أسبابه وعلله ومقتضياته وموانعه مظهر لارادة اللّه تعالى، ولايختصّ ذلک بالتاريخ. ونسبة الارادة الالهية إلى جميع الأسباب والعلل في العالم على سواء. فكما أنّ الحياة المتطورة المتكاملة للانسان مظهر لمشيئة الله تعالى، كذلک الحياة الجامدة الثابتة للنحل مثلا. إنّما البحث في مشيئة الله حينما تعلقت بايجاد الحياة البشرية بأيّ نظام جعلتها متطورة متكاملة؟ وما هوذلک السر الفارق بين حياة الانسان وحياة سائر الحيوانات؟

واما النظرية الاقتصادية فهي فاقدة للجانب الغني والاصولي، بمعنى أنها لم تُعرض بصورة اصولية، فهي بهذا العرض لا تبين إلاّ ماهية التاريخ وهويّته، وانها مادية واقتصادية، وأنّ سائر الشؤون بمنزلة الأعراض لهذا الجوهر التاريخي، وأن الجانب الاقتصادي للمجتمع اذا تعرض للتغير والتحول فانّ ذلک يطرأ على جميع جوانب المجتمع بالضرورة. ولكن هذا مجرد افتراض، والسؤال الأول باق على حاله. فلو افترضنا صحة هذه النظرية وأن الاقتصاد اساس المجتمع فاذا تغير تغير المجتمع بكامله، بقي السؤال عن العامل او العوامل التي تغيّر الاساس، وبتبعه أو بتبعها تتغير سائر الجوانب. وبعبارة أخرى ان كون الاقتصاد

اساساً للمجتمع لايكفي في تفسير حركة التاريخ به. نعم لو بدّل أصحاب النظرية عرضها، فبد لأمن القول بأن كون الاقتصاد اساس المجتمع- كما يقولون- هو محرك التاريخ، وأن مادية التاريخ تكفي لايجاد الحركة فيه لو عرضوا النظرية على اساس أن التناقض الداخلي في المجتمع بين الاساس والبناء العلوي هو محرك التاريخ، او أن تناقض عوامل الانتاج وعلاقاته - وهما وجهتان مختلفتان من العامل الاساس (الاقتصاد) - هو محرك التاريخ، (لو فعلوا كذلك) لكان عرض النظرية بوجه صحيح. ولاشك أن المراد لعارضها هو ماذكرناه، ولكن الكلام في حسن العرض وسوئه وان صح المراد الواقعي لمن عرضها.

واما النظرية البطولية- سواء كانت صحيحة أم خاطئة - فهي ترتبط رأساً بموضوع البحث، أي العامل المحرك للتاريخ.

اذن فقد حصل لدينا حتى الآن نظريتان حول العامل المحرك للتاريخ:

١- النظرية البطولية التي تقول بأن التاريخ مصنوع بيد النوابغ، وأن اكثر افراد المجتمع يفقدون الابتكار والقدرة على التقدم. ولو كان الجميع من هذا القسم من الافراد لم يحصل أي تحول في التاريخ أبداً، إلاّ أنّ النادر من الافراد يملكون الموهبة الطبيعية للابتكار فيخططون و يعزمون و يقاومون بشدة، ويجرون وراءهم الأُناس العاديين، وهكذا يخلقون تغييراً في التاريخ. وشخصية البطل انما تنشأ من الشؤون الطبيعية الموروثة بصورة استثنائية. واما الاحوال الاجتماعية والحاجات المادية للمجتمع فليس لها دور في تنشئة هذه الشخصيات.

٢ - نظرية التضاد بين الاساس والبناء العلوي للمجتمع. وهو التعبير الصحيح عن النظرية الاقتصادية السابقة.

وهنا نظرية ثالثة، وهي النظرية الفطرية. فالانسان يملك خصائص بموجبها تتكامل حياته الاجتماعية. فمن تلك الخصائص

والـقابليات المحافظة على تجارب الآخر ين وجمعها. فكل مايحصل عليه بتجر بته يحفظه و يستخدمه كاساس لتجار به الآتية.

و من تلك الخصائص قابلية التعلم عن طر يق البيان والكتابة. فيضيف الى معلوماته تجارب الآخر ين ومكتسباتهم عن طر يق البيان، وفي مرحلة أعلى عن طر يق الخط. و.بى تجارب كل جيل للجيل الآخر عن هذين الطر يقين وتتراكم التجارب. ومن هنا اهتم القرآن بذكر نعمتي البيان والقلم او الكتابة بوجه خاص، قال تعالى: (الرّحمن. علم القرآن. خلق الانسان. علّمه البيان) فاهتمّ بذكر البيان لانّه سبب الاستفادة من مكنونات ضمائر الآخر ين. وقال تعالى: (إقرأ باسم ربک الذي خلق. خلق الانسان من علق. إقرأ و ربک الاكرم الذي علّم بالقلم).

والخصيصة الثالثة للانسان تمتّعه بقدرة العقل والابتكار. فهو بهذه القوة العجيبة يستطيع الابداع والخلق، وهو بذلک مظهر لخالقية الله تعالى وابداعه. وخصيصته الرابعة تمايله بالطبع نحوالاحداث والتجديد. فالانسان ليس حائزاً لمجرد القدرة على الابداع فيستعملها عندالحاجة، بل هو حائز على الميل اليه بالذات حسب فطرته.

اذن فقابلية حفظ التجارب وجمعها، مضافاً إلى قابلية نقلها واكتسابها، ومضافاً إلى القدرة على الابداع والميل اليه بالذات قوة تحرک الانسان إلى الامام. والحيوانات لا تملک قابلية حفظ التجارب، ولا القدرة على نقل المكتسبات وانتقالها(١)، ولا قابلية الخلق والإبداع التى

---

١ ــ ربما يكون فى بعض الحيوانات نوع من النقل والانتقال في المعلومات، ولكن ذلک على مستوى الحوادث اليومية دون التجارب العلمية، كما يقال ذلک في حالات النمل. وقد اشيراليه في القرآن الكريم قال تعالى: (قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لايحطمنّكم سليمان وجنوده وهم لايشعرون) (النمل١٨).

هـي من خواصّ القوة العاقلة، ولا الميل الشديد الى الإحداث. فهذا هو السبب في ركود الحيوانات و بقائها في مرحلة واحدة وتقدم الإنسان وحركته.

والآن نتعرض لنقد هذه النظر يات:ـــ

دور الشخصية في التار يخ

ربما يقال: (إن التار يخ هو الصّراع بين النوابغ والاناس العادين). فالاشخاص العاديون يؤ يّدون دائما الوضع الموجود الذي أنسوا به. والانسان النابغة يحاول تغيير الوضع الى وضع أحسن و مرحلة أعلى. وقد ادّعى كارليل أن التار يخ يبتدئ من النوابغ والابطال، وهذه النظر ية في الواقع تبتني على فرضيتين.:ـــ

١ ـــ إن المجتمع فاقد لطبيعة وشخصية خاصة به، وليس تركيباً حقيقياً من الافراد، بل الافراد كل مستقل عن الآخر، ولايحدث من التأثير المتقابل بينهم روح جماعية، ومركب واقعي له شخصيته و طبيعته وقوانينه الخاصة. فالمجتمع ليس الاالافراد ونفسيات الافراد فقط، وعلاقة افراد الانسان في المجتمع من حيث الاستقلال نظير علاقة الاشجار في الغابة. والحوادث الاجتماعية ليست إلا مجموعة من الحوادث الفردية. ومن هنا فالمجتمع مسرح للإ تفاقات والصدف التي هي نتائج للعلل والأسباب الجزئية دون العلل الكلية والعامة.

٢ ـــ ان افراد الانسان يختلفون اختلافاً فاحشاً من حيث الخلقة الاصلية. فمع أن أبناء آدم كلهم موجودات ثقافية وحضار ية، و بتعبير الفلاسفة حيوانات ناطقة. ولكن أكثر الافراد مما يقارب المجموع يفقدون قدرة الابداع والخلق، فهم يستفيدون من الثقافة والحضارة ولاينتجونها. وهذا هوالذي يميزهم عن الحيوانات التي لا تستفيد من الثقافة والحضارة. فالرّوح الغالبة على هؤلاء الاكثر ين روح التقليد والتبعية وتكريم الابطال. هذا ولكن النادر المعدود من البشر هم ابطال ونوابغ، و هم

فوق المستوى المتوسط والعادي يستقلون في التفكير و يبدعون و يبتكرون، ولهم العزيمة القوية و بذلک يمتازون عن الاكثرين، فكأنهم من طينة وطبيعة اخرى، أو من عالم آخر. فلو لم يبرز الى الوجود النوابغ والابطال في العلم والفلسفة والذوق والسياسة والاجتماع والاخلاق والفن والادب لبقيت البشرية على حالها الاول ولم تتقدم خطوة واحدة.

ولكن الفرضيتين كليهما مخدوشتان: أمّا الفرضية الاولى فلما ذكرناه سابقاً في مباحث المجتمع من انه مستقل في شخصيته وطبيعته وقانونه وسننه، وانه يستمر في مسيره طبقاً لتلك القوانين الكلية، وهذه السنن في ذاتها تقدمية وتكاملية. إذن فلابد من رفض هذه الفرضية، والبحث على افتراض استقلال المجتمع في شخصيته وطبيعته وسننه ومسيره طبقاً لها لنجد أنّ شخصية الفرد على هذا الفرض هل يمكن ان يكون لها دور في حركة المجتمع أم لا؟ وسيأتي البحث عن هذا الموضوع.

وأما الفرضيه الثانية فلأنه وان لم يمكن انكار اختلاف الافراد من حيث الخلقة، الا أن هذا الرأي القائل بأن الابطال النوابغ قد استأثروا بالقدرة على الابداع، وأنّ الاكثرية القريبة من المجموع يستفيدون من ثقافتهم وحضارتهم فقط غيرصحيح. فجميع افراد الانسان يملكون قابلية الخلق والابداع على اختلاف المستويات إذن فجميع الافراد أو اكثرهم يشاركون في الخلق والانتاج والابداع، وان كان دورهم اقل من دور النوابغ.

وفي قبال هذه النظرية التي تدعي أن الشخصيات يخلقون التاريخ نظرية أخرى تقول: إن التاريخ يخلق الشخصيات، بمعنى أنّ الحاجات العينية في المجتمع هي التي تصنع الشخصيات البارزة. وقد حكي عن مونتسكيو أنه قال: (ان أعاظم الرجال وعظائم الحوادث آثار ونتائج لقضايا أوسع مجالاً، وأطول زماناً) وعن هيجل قوله: (ان الرجال الأعاظم لم يخلقوا التاريخ بل هم كالقوابل). اذن فالشخصيات البارزة

علائم لاعوامل. وبموجب المنطق القائل باصالة الجماعة ــ كما يقول به دوركايم ــ وأنّ أفراد الانسان لايملكون بذاتهم شخصية، وإنما يكتسبون الشخصية من مجتمعهم، فالأفراد و الشخصيات ليسوا إلاّمظاهر للروح الجماعية، أو كما يقول محمود الشبستري: ليسواإلاّمشابک لمشكاة الروح الجماعية.

واما ماركس ومن تبعه حيث يعتبرون اساس اجتماعية الانسان عمله الاجتماعي، بل يعتبرونه مقدماً على شعوره الاجتماعي، بمعنى أن شعور الافراد ليس إلاّمظاهر للحاجات الاقتصادية في المجتمع. فالشخصيات البارزة بموجب هذهالنظرية مظاهر للحاجات المادية والاقتصادية في المجتمعات(١).

---

١ ــ الى هنا ينتهي ــ مع الاسف الشديد ــ ماكتبه الاستاذ الشهيد بخطه حول هذا الموضوع. ومن الواضح أن هناک مطالب كثيرة في نظرالاستاذ كان يريد تدوينها، فلم يمهله الاجل و وفق لامنيته وهي الشهادة في سبيل الله، رضوان الله عليه. ولعلّنا نوفق في المستقبل استناداً إلى مذكراته المتفرقة أن نكمل هذا المبحث ونضيفه في الطبعات الآتية.

ثبت
بمواد الكتاب

مقدمة المترجم ٥
تمهيد ١١
م. ماهو المجتمع؟ ١٥
ب. هل الانسان اجتماعي بالطبع؟ ١٦
جـ. هل المجتمع اَصيل في وجوده اَم لا؟ ١٩
د. المجتمع والقانون ٢٧
هـ. الجبر والاختيار الاجتماعييّن ٣١
و. التقسيمات والطبقات الاجتماعية ٣٤
اتحاد المجتمع في الماهية واختلافها ٣٩
المجتمعات في المستقبل ٤٣
ماهو التأريخ؟ ٥٣
التأريخ العلمي ٥٩
اعتبار التاريخ النقلي ٦٠
العلّية في التأريخ ٦٢
اصول النظرية المادية التأريخية ٦٩
النتائج ٩٠
النقد ١٠٩
الاسلام والمادية التأريخية ١٢٧
النقد ١٣٨
المقاييس ١٦٣
العدل والظلم ١٧٥

الوحدة والتشتت	١٧٦
التقيد بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر	١٧٦
الفسق والفجور والفساد الخلقي	١٧٦
تطور التأريخ وتكامله	١٧٧
دور الشخصية في التأريخ	١٨٦

المجتمع والتاريخ (٥)

الإمام الخميني:

أُبارك للامة المسلمة هذا اليوم الكبير... يوم انتصارها على المستكبرين الذين أذلّوها واستهانوا كرامتها خلال التاريخ الشاهنشاهي.

لقد مَنّ الله تعالىٰ علينا إذ أطاح بالنظام المستكبر بقدرتِه سبحانه المجسدةِ في قدرة المستضعفين. وجعل أبناءَ شعبنا العظيم أئمة على ساحة الشعوب المستضعفة، ووارثين بحقّ بعد إقامة الجمهورية الإسلامية.

في هذا اليومِ المبارك... يومِ إمامة الأمة ويومِ الفتح المبين.

أُعلنُ قيامَ جمهورية إيران الإسلامية.

من نداء الامام الخميني

بمناسبة يوم ١٢ فروردين (١ أبريل نيسان ١٩٧٩)

يوم اقامة الجمهورية الإسلامية في إيران



وزارة الارشاد الاسلامي

جمهورية ايران الاسلامية